شرح الحلقة الثالثة

الأصول العملية

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء السادس

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي


بسم الله الرحمن الرحيم

(١١٤)

أحكام عامة للجمع العرفي

- الحكم الأوّل: عدم إمكانية الجمع العرفي إلا إذا توفّر شرطان
- الحكم الثاني: مورد الجمع العرفي يعالج التعارض الدلالي بين الخطابين
- الحكم الثالث: في حالات الكلامين الصادرين من متكلّم واحد

أحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفيّ بأقسامه أحكامٌ عامّةٌ نذكُر فيما يلي جملةً منها:

١. لابدّ لكي يُعقلَ الجمعُ العرفيُّ أن يكون الدليلانِ المتعارضانِ لفظيَّينِ أو ما بحكمِهما وصادرَين مِن متكلّمٍ واحدٍ أو جهةٍ واحدة؛ وذلك لأنّ ملاكَ الجمعِ العرفيِّ كما تقدّمَ هو إعدادُ أحدِ الدليلينِ لتفسيرِ الآخرِ إعداداً شخصيّاً أو نوعيّاً، وهذا إنّما يصحُّ في الكلام، وعلى أن يكونَ المصدرُ واحداً ليفسِّرَ بعضُ كلامهِ بالبعضِ الآخر.

٢. وأيضاً إنّما يصحُّ الجمعُ العرفيُّ إذا لم يوجد علمٌ إجماليٌّ بعدم صدورِ أحدِ الكلامينِ مِن الشارع؛ إذ في هذه الحالة يكونُ التعارضُ في الحقيقةِ بينَ السندَين لا بينَ الدلالتينِ، والجمعُ العرفيُّ علاجٌ للتعارض بينَ الدلالتينِ لا بينَ السندَين.

٣. ولا يخلو الكلامان اللذان يُرادُ تطبيقُ الجمعِ العرفيِّ عليهما من إحدى أربعِ حالاتٍ:

الأولى: أن يكونَ صدورُ كلٍّ منهما قطعيّاً، وفي مثلِ ذلك لا يُترقَّبُ سريانُ التعارضِ إلاَّ إلى دليلِ حجّيّةِ الظهور، والمفروضُ أنّه لا يشملُ ذا القرينةِ مع وجودِ القرينة، وبذلك يتمُّ الجمعُ العرفيّ.

الثانيةُ: أن يكونَ صدورُ كلٍّ منهما غيرَ قطعيٍّ، وإنّما يثبتُ بالتعبّدِ وبدليلِ حجّيّةِ السندِ مثلاً، كما في أخبارِ الآحاد، وفي مثل ذلك لا يسري التعارضُ أيضاً لا إلى دليل حجّيةِ الظهور ولا إلى دليلِ حجّيةِ السند.

أمّا الأوّلُ فلِما تقدّمَ، وأمّا الثاني فلأنَّ مفادَ دليلِ التعبّدِ بالسند الأخذُ بالمفادِ العرفيِّ الذي تعيّنُه قواعدُ المحاورةِ العرفيّةِ لكلٍّ من المنقولَين. فإذا

انحلَّ الموقفُ على مستوَى دليلِ حجّيةِ الظهورِ وعُدِّلَ مفادُ ذي القرينةِ على نحوٍ أصبحَ المفادُ العرفيُّ النهائيُّ للدليلين منسجماً، لم يَعُدْ مانعٌ مِن شمولِ دليلِ التعبّدِ بالسندِ لكلٍّ منهما استطراقاً إلى ثبوتِ المدلولِ النهائيِّ لهما.

الثالثةُ: أن يكونَ صدورُ القرينةِ قطعياً وصدورُ ذي القرينةِ مرهونٌ بدليل التعبُّد بالسند، والأمرُ فيه يتّضحُ ممّا تقدَّم في الحالة السابقة، فإنّه لا مانعَ مِن شمولِ دليلِ التعبّدِ بالسندِ لذي القرينةِ استطراقاً إلى إثباتِ مدلُولهِ المعدَّلِ حَسَبَ قواعِد المحاورةِ العرفيَّةِ والجمعِ العرفيّ.

الرابعةُ: أن يكونَ صدورُ القرينةِ مرهوناً بدليل التعبّدِ بالسند وصدورِ ذي القرينةِ قطعيّاً، وفي هذه الحالةِ قد يُقالُ بأنَّ ظهورَ ذي القرينةِ باعتبارِهِ أمارةً لا يعارضُ ظهورَ القرينةِ بالذاتِ؛ ليقالَ بتقدُّمِ ظهورِ القرينةِ عليه بالجمعِ العرفيّ، بل هو يعارضُ المجموعَ المركَّبَ مِن أمرَين هما ظهورُ القرينةِ وسندُها؛ إذ يكفي في بقاءِ ظهورِ ذي القرينةِ أن يكونَ أحدُ هذينِ الأمرينِ خاطئاً. وعليه فما هو المبرِّرُ لتقديم القرينةِ الظنّيةِ السندِ في هذه الحالة؟

ومجرّدُ أنّ أحدَ الأمرينِ المذكورينِ له حقُّ التقديم ـ وهو ظهورُ القرينةِ ـ لا يستوجبُ حقَّ التقديمِ لمجموعِ الأمرين.

وإن شئتَ قلتَ: إنّ شمولَ دليلِ حجّيةِ الظهورِ لذي القرينةِ وإن كان لا يعارضُ شمولَه لظهورِ القرينةِ ولكنّه يعارضُ شمولَ دليلِ التعبّدِ بالسند لسندِ القرينة، ومن هنا استشكلَ في تخصيصِ العامِّ الكتابيِّ بخبرِ الواحد.

ويقالُ في الجوابِ على ذلك: أنّ دليلُ حجّيةِ الظهورِ قد أُخِذَ في موضوعِهِ عدمُ صدورِ القرينةِ على الخلاف، ودليلُ التعبّدِ بسندِ القرينة يُثبِتُ صدورَ القرينةِ على الخلاف، فهو حاكمٌ على دليل حجّيةِ الظهور؛ لأنّه يثبتُ تعبّداً انتفاءَ موضوعه، فيقدَّمُ عليه بالحكومة.

نعم، هناك ملاكٌ آخرُ للاستشكال في تخصيص العامِّ الكتابيِّ بخبر

الواحد، وهو: إمكانُ دعوى القصورِ في دليلِ التعبّدِ بالسندِ للشمولِ لخبرٍ مخالفٍ للعامِّ القطعيِّ الكتابي؛ لأنَّ أدلّةَ حجّيةِ خبرِ الواحد مقيّدةً بأن لا يكونَ الخبرُ مخالفاً للكتاب، وسيأتي الكلامُ عن ذلك إن شاءَ اللّهُ تعالى.

الشرح

بعد أن تمّ الكلام في أقسام الجمع العرفي في التعارض غير المستقرّ الـذي لا يسري إلى دليل الحجّية، شرع المصنّف في بيان الأحكام العامّة التي تشترك فيها جميع أقسام الجمع العرفي، وهي أربعة أحكام:

الحكم الأوّل: عدم إمكانية الجمع العرفي إلا إذا توفر شرطان

الشرط الأوّل: أن يكون كلّ من الدليلين كلاماً واحداً، أو ما هـو بحكمـه، من قبيل ظهور الحال؛ والوجه في ذلك هو أن ملاك قاعـدة الجمـع العـرفي هـو إعداد أحد الدليلين لتفسير الدليل الآخر، سواء كان إعداداً نوعيّاً أم شخـصياً، ومن الواضح أن الإعداد يصحّ إذا كان الدليل كلاماً، وأن يكـون هـذا الكـلام صادراً من متكلّم واحد، كما يأتي في الشرط اللاحق.

الشرط الثاني: أن يكون كلا الدليلين صادرين من متكلّم واحـد أو بحكـم الواحد، وأما مع فرض التعدّد فلا يتأتّى الجمع المذكور.

وهذا الشرط ثابت في كلّ أقسام الجمع العرفي القائم على القرينية، كـالجمع بالتخصيص أو بالتقييد أو بتقـديم الأظهـر عـلى الظـاهر؛ لأنّ الجمـع في هـذه الموارد يرجع إلى كون القرينة معدّة لتفسير ذي القرينة، ومـن الواضـح أن هـذا الإعداد العرفي لابدّ أن يكون في القرينـة الـصادرة مـن نفـس الـشخص الـذي صدر منه ذو القرينة.

وكذلك يشترط هذا الشرط في الحكومة؛ لأنّ الحكومة مبنيّة عـلى الإعـداد الشخصي للمتكلّم، وعليه لابدّ أن يكون مصدر الخطابين واحداً.

وأما الورود: فإن كان بلحـاظ الجنبـة الإنـشائية للـدليل الـوارد بـأن كـان متكفّلاً لجعل مولوي يقتـضي رفـع موضـوع الجعـل في الـدليل الآخـر، فمـن

الواضح أن رفع موضوع الجعل في الدليل الآخر يتوقّف على كون الكلام صادراً من مصدر واحد؛ لأنّ رفع الجعل لموضوع جعل آخر إنما يكون في داخل التشريعات الصادرة من جهة واحدة.

«وأما إذا كان الورود بلحاظ الجنبة الإخبارية، بأن كان الوارد متكفّلاً للإخبار عن عدم انطباق موضوع المورود على فرد، فهذا لا يتوقّف على وحدة المصدر للوارد والمورود، كما هو واضح»[١].

ولا يخفى أن المقصود بكون المتكلّم بحكم الواحد، هم المتكلّمون المتعدّدون الذين يمثّلون جهة واحدة بحيث تكون كلماتهم كلّها كلمات تلك الجهة؛ من قبيل كلام الأئمّة عليهم السلام الممثّلين لجهة الشريعة.

«ولا دخل في ذلك كون الممثّلين معصومين عن الخطأ أو غير معصومين، فلو فرض أن أشخاصاً غير معصومين كانوا يمثّلون جهةً واحدة غير الشريعة، لسرى الجمع العرفي إلى كلماتهم، وتعقّل الإعداد الخاصّ والإعداد العامّ للقرينية فيها ما داموا يمثّلون جهةً واحدةً بنحو يعتبر كلّ واحد منهم كلام الآخر بمثابة كلامه، فإن هذا يتيح له أن يعدّ كلام الآخر لتفسير كلامه»[٢].

الحكم الثاني: مورد الجمع العرفي يعالج التعارض الدلالي بين الخطابين

فالدليلان اللذان تعارض ظهورهما يمكن الجمع العرفي بينهما من طريق توجيه دلالة أحدهما بشكل يتناسب مع دلالة الدليل الآخر، أما في حالة عدم وجود تعارض بين الظهورين، وكان تعارضاً بين الصدورين، فحينئذٍ لا معنى للجمع العرفي، إذ في هذه الحالة يكون التعارض مستقرّاً وسارياً إلى دليل الحجّية، من قبيل ما لو علمنا إجمالاً بأن إحدى الروايتين ليست صادرة من

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٠٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٠٨.

المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعي، فلا معنى للجمع العرفي بين الروايتين، لأنّ الجمع العرفي يعالج التعارض بين الدلالتين، ولا يعالج التعارض بين الصدورين. نعم، يرجع علاج التعارض بين الصدورين إلى باب أحكام التعارض المستقرّ التي يأتي الكلام عنها لاحقاً.

الحكم الثالث: في حالات الكلامين الصادرين من متكلم واحد

لا يخلو الكلامان الصادران من متكلّم واحد - كالعامّ والخاصّ- من إحدى حالات أربع:

الحالة الأولى: أن يكون صدور كلّ منهما قطعياً، من قبيل النصّ القرآني أو الحديث المتواتر، ففي هذه الحالة لا يوجد تعارض بين السندين، لأنّ كليهما قطعيٌّ الصدور، فلا يترقّب سريان التعارض إلى دليل الحجّية، نعم يسري إلى حجّية الظهور، ومن الواضح أنه لا تعارض بينهما من حيث الدلالة؛ لأنّ دليل حجّية الظهور لا تشمل ذا القرينة وهو العامّ أو المطلق - أي الدليل المحكوم- مع وجود القرينة، وبذلك يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل العامّ أو المطلق على الخاصّ أو المقيّد، كما هو واضح.

الحالة الثانية: أن يكون صدور كلّ من الدليلين غير قطعي، وأحدهما منفصلاً عن الآخر، كما لو صدر عامّ وخاصّ وكانا ظنّيي السند، ففي هذه الحالة لا تعارض بينهما لا سنداً ولا دلالةً.

أما عدم تعارضهما سنداً؛ فلأنه إذا أمكن الجمع العرفي بينهما فلا تصل النوبة إلى التعارض بين السندين، وحيث يمكن الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ، يكون دليل حجّية الخبر شاملاً لهما معاً.

نعم إذا لم يمكن الجمع بينهما بأن كانا متباينين، ففي هذه الحالة يسري التعارض إلى دليل الحجّية؛ لأنّ دليل الحجّية لا يمكن أن يشمل المتعارضين، فيرجع إلى علاج التعارض بينهما إما بالقول بالتساقط أو التخيير ونحو ذلك كما

سيأتي تفصيله لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الحالة الثالثة: أن يكون صدور القرينة قطعياً، كما لو كان الخاصّ نصّاً قرآنياً، أما ذو القرينة وهو العامّ، فهو دليل ظنّيّ كخبر الثقة، ففي هذه الحالة لا تعارض بينهما لا من حيث الدلالة ولا من حيث السند. أما عدم تعارضهما من حيث الدلالة فلإمكان الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ كما تقدّم في الحالة الثانية، وأما من حيث السند فلأنه بعد إمكان الجمع العرفي بينهما لا تصل النوبة إلى التعارض في السند، فيمكن التعبّد بصدور العامّ.

الحالة الرابعة: أن يكون الخاصّ ظنّيَّ السند والعامّ قطعيَّ السند، كما لو فرضنا أن الخاصّ خبر الثقة والعامّ نصّ قرآني، وفي هذه الحالة يوجد مقامان للبحث:

المقام الأوّل: هل يكون الخاصّ – الذي هو خبر الثقة– حجّة في حالة تعارضه مع العامّ القرآني أو مع أيّ دليل قطعي السند، فقد يقال إن دليل حجّية السند دليل لبّي متمثّل في الإجماع أو سيرة المتشرّعة، والقدر المتيقّن منه غير مورد التعارض مع الدليل القطعي.

وإما يقال إن أخبار الطرح التي تأمر بطرح ما خالف الكتاب تقيّد كبرى حجّية الخبر بما إذا لم يكن مخالفاً مع الدليل القطعي، ولو كانت المعارضة بينهما من التعارض غير المستقرّ.

وعليه تكون حجّية الخبر قاصرةً عن شمول الخبر المخالف للعموم القرآني؛ لعدم وجود دليل على حجّيته، لكي يكون مخصّصاً للعموم القرآني.

وهذا البحث يأتي تفصيله في حكم التعارض بين الأخبار الآمرة بالعرض على الكتاب.

المقام الثاني: بعد البناء على تمامية مقتضي الحجّية للخبر المخالف للعموم القرآني، فقد يدَّعى بأنَّ التعارض بين خبر الثقة والعموم القرآني لا ينحصر

بلحاظ كبرى حجّية الظهور ليقال بتقدّم الخاصّ لكونه قرينـةً بمقتـضى قاعـدة الجمع العرفي، بل يسري التعارض إلى كبرى حجّية السند أيضاً، بمعنى أن دليل كبرى حجّية الظهور الشامل للعموم يكون معارضـاً مـع دليـل كـبرى حجّيـة السند الشامل لسند الخاصّ، ولا توجـد قرينيـة لـدليل إحـدى الكبريـين عـلى الآخر، فإن القرينية بين مفاد الخـاصّ ومفـاد العـامّ لا بـين مفـاد دليـل حجّيـة الظهور ودليل حجّية السند.

وعلى هذا الأساس لا يكفـي في تقـدّم الخـاصّ عـلى العـامّ ثبـوت ظهـور الخاصّ مع كونه ظنّي السند، بل لكي يتقدّم الخاصّ على العامّ لابدّ مـن ثبـوت ظهوره وسنده معاً، وإلا - أي لو لم يثبت للخـاصّ ظهـور وصـدور- فـسوف يقع التعارض بينهما؛ لأنّ المعارض لظهور العامّ ليس ظهور الخاصّ فقـط وإنـما الخاصّ يعارض العامّ ظهوراً وسنداً، وتقديم ظهور الخاصّ على العامّ في ضـوء قاعدة الجمع العرفي لا يعني تقديم كلا الأمرين من الظهور والسند على ظهـور العامّ.

بعبارة أخرى: إن دليل حجّية الظهـور للعـامّ وإن كـان لا يعـارض دليـل حجّية الظهور في الخاصّ لكنه - العامّ- يعارض دليل التعبّد بالسند للخاصّ.

ومن هنا استشكلوا في تخصيص العامّ القرآني بالخاصّ بخبر الواحد.

وعلى هذا لا يمكن تقديم الخاصّ الظنّي على العامّ القطعي، لعدم إمكانيـة الجمع العرفي بينهما، لمعارضة ظهور العامّ لكلّ من ظهور الخاصّ ودليل حجّيـة سنده.

والجواب: عدم وجود المعارضة المتقدّمة، لأنّ حجّية ظهور العامّ القرآني في العموم مقيّدة بعدم ثبوت صدور خاصّ يصلح للتخصيص من السنّة، وحجّية دليل الخاصّ -كآية النبأ- يثبت صدور قرينة صالحة للتخصيص، فيكون حـاكماً على دليل حجّية ظهور العامّ ورافعاً لموضوعه؛ لأنّ الخاصّ يثبت انتفاء موضوع

العامّ تعبّداً، فيقدّم عليه بالحكومة.

وعلى هذا فلا محذور في تخصيص العموم القرآني بالخاصّ من خبر المعصوم.

نعم هناك محذور آخر أشرنا إليه في بداية البحث وهو أن أدلّة حجّية الخبر قاصرة عن شمول الخبر المخالف للعموم القرآني، وسوف يتّضح عدم وجود مورد لهذا المحذور عند البحث في حكم التعارض في ضوء الأخبار.

تقريبات لتقديم سند الخاص الظني على ظهور العام القطعي

• قوله قدس سره: «**ومن هنا استشكلوا في تخصيص العامّ الكتابي بخبر الواحد**».

قدّم السيد الشهيد ثلاثة تقريبات لإثبات صحّة تقديم سند الخاصّ ولو كان ظنّياً على ظهور العامّ، وهذه التقريبات هي:

التقريب الأوّل: سيرة العقلاء على تخصيص العامّ القطعي بالخاصّ الظنّي

إن سند الخاصّ الظنّي كخبر الثقة إذا كان حجّة عند العقلاء على حدّ الظهور، فلابدّ من النظر إلى سيرتهم العملية في موارد معارضته للعامّ، وحينما نتتبّع سيرتهم في ذلك لا نشكّ في كونها منعقدة على العمل بالخاصّ وتخصيص العامّ على أساسه، فيكون مقتضى عدم ردع الشارع عن هذه السيرة دليلاً على إمضاء حجّية سند الخاصّ الظنّي، هذا إذا كان الدليل على الحجّية هو السيرة العقلائية.

أمّا السيرة المتشرّعية فهي أوضح من السيرة العقلائية، لأنّ سيرة المتشرّعة واضحة في انعقادها عند الرواة وأصحاب الأئمّة عليهم السلام على العمل بالرواية المخصّصة لعموم أو إطلاق، حتى لو كان في دليل قطعيّ السند.

التقريب الثاني: التمسّك بإطلاق الأدلّة اللفظية لحجّية السند

لو فرضنا أن السيرة العملية كانت مجملة، لكن مع ذلك يمكن أن يقدّم

سند الخاصّ الظنّي على دلالة العامّ، بالتمسّك بإطلاق الأدلّة اللفظية التي تثبت حجّية السند؛ لعدم انحصار أدلّة حجّية السند بالسيرة العقلائية أو المتشرعية التي تعتبر دليلاً لبّياً لا إطلاق فيه.

«إلَّا أن هذا التقريب موقوف على أن يكون الدليل اللفظي متعرّضاً للتعريف بكبرى الحجّية مطلقاً، أما إذا لم يتضمّن ذلك صريحاً، وإنما عوّل في مقام بيان الحجّة على ما هو المركوز لدى العرف بدرجة يستغنى معها عن التصريح به - كما في رواية: **العمري وابنه ثقتان فما أدّيا فعني يؤدّيان** - أو صرّح بكبرى الحجّية ولكن في سياق إمضاء ما هو المرتكز في أذهان العقلاء، فلا ينعقد فيه إطلاق حينئذٍ حتى يتمسّك به كما هو واضح»[1].

التقريب الثالث: التمسّك بإطلاق الدليل الشرعي لخبر الثقة

لو فرضنا أن سند الخاصّ ثبتت حجّيته بدليل شرعي، ولم تثبت حجّيته عند العقلاء، بل كان عمل العقلاء في مورد ذلك الخاصّ بعموم العامّ لا بسند الخاصّ الظنّي، لكن مع ذلك يمكن تقديم سند الخاصّ بالتمسّك بإطلاق دليل اعتباره شرعاً «لا من جهة كونه ردعاً عن إطلاق السيرة العقلائية على العمل بعموم العامّ كي يقال: بأن مثل هذه الإطلاقات لا تصلح لردع سيرة بالغة الارتكاز في أذهان العقلاء، بل باعتبار أن مدلول السيرة العقلائية على حجّية الظهور ليس بنحو القضية الخارجية كما أفاده بعض المحقّقين، بل بنحو القضية الحقيقية القاضية بحجّية كلّ ظهور ما لم تثبت قرينة على الخلاف، فإذا ثبتت حجّية دليل عند الشارع وكونه تامّاً في مقام إثبات مراده كان صالحاً لإثبات القرينة ورفع حجّية ذلك الظهور. وكذلك العكس، أي إذا نفى الشارع حجّية طريق ثابت عند العقلاء - كالقياس مثلاً - فردع عنه، كان الظهور حجّة في

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٠٣.

مقابل تلك الحجّة المرفوضة شرعاً وإن كانت أخصّ وكان العقلاء يعملون بها، وليس ذلك إلاّ من جهة ما أشرنا إليه وحقّقناه مفصّلاً في بحث السيرة من استفادة إمضاء النكتة العامّة والكبرى المرتكزة عليها سيرة العقلاء بنحو القضية الحقيقية لا خصوص العمل الخارجي الّذي كان عليه جريهم في عصر الإمضاء»[1].

وبهذا يتّضح وجه تقديم سند الخاصّ الظنّي على ظهور العامّ القطعي سنداً.

خلاصة ما تقدّم

• هناك أربعة من الأحكام العامّة التي تشترك فيها جميع أقسام الجمع العرفي، وهي:

الحكم الأوّل: عدم إمكانية الجمع العرفي إلا إذا توفّر شرطان:

الشرط الأوّل: أن يكون كلّ من الدليلين كلاماً واحداً، أو ما هو بحكمه.

الشرط الثاني: أن يكون كلا الدليلين صادرين من متكلّم واحد أو بحكم الواحد، وأما مع فرض التعدّد فلا يتأتّى الجمع المذكور.

الحكم الثاني: إن مورد الجمع العرفي يعالج التعارض الدلالي بين الخطابين؛ بمعنى أن مورد الجمع العرفي يعالج التعارض الدلالي بين الخطابين أي التعارض بين الظهورين.

الحكم الثالث: في حالات الكلامين الصادرين من متكلّم واحد.

لا يخلو الكلامان الصادران من متكلّم واحد كالعامّ والخاصّ من إحدى حالات أربع:

الحالة الأولى: أن يكون صدور كلّ منهما قطعياً، وفي هذه الحالة لا يوجد

---

(١) المصدر السابق: ص٢٠٤.

تعارض بين السندين، لأنّ كليهما قطعي الصدور، ولا تعارض بينهما من حيث الدلالة؛ لإمكان الجمع العرفي بينهما.

الحالة الثانية: أن يكون صدور كلّ من الدليلين غير قطعي، وأحدهما منفصلاً عن الآخر، كما لو صدر عامّ وخاصّ وكانا ظنّيّ السند، ففي هذه الحالة لا تعارض بينهما لا سنداً ولا دلالةً.

الحالة الثالثة: أن يكون صدور القرينة قطعياً، كما لو كان الخاصّ نصّاً قرآنياً، أما ذو القرينة وهو العامّ، فهو دليل ظنّيّ كخبر الثقة، ففي هذه الحالة لا تعارض بينهما لا من حيث الدلالة ولا من حيث السند.

الحالة الرابعة: أن يكون الخاصّ ظنّي السند والعامّ قطعي السند، كما لو فرضنا أن الخاصّ خبر الثقة والعامّ نصّ قرآني، وفي هذه الحالة يوجد مقامان للبحث:

المقام الأوّل: هل يكون الخاصّ -الذي هو خبر الثقة- حجّة في حالة تعارضه مع العامّ القرآني أو مع أيّ دليل قطعي السند، أم لا، وهذا البحث يأتي في حكم التعارض بين الأخبار الآمرة بالعرض على الكتاب.

المقام الثاني: بعد البناء على تمامية مقتضى الحجّية للخبر المخالف للعموم القرآني، فقد يدّعى بأنَّ التعارض بين خبر الثقة والعموم القرآني لا ينحصر بلحاظ كبرى الحجّية، فلا يكفي في تقدّم الخاصّ على العامّ ثبوت ظهور الخاصّ مع كونه ظنّي السند، بل لابدّ من ثبوت ظهوره وحجّية سنده معاً.

وعلى هذا لا يمكن تقديم الخاصّ الظنّي على العامّ القطعي، لعدم إمكانية الجمع العرفي بينهما، لمعارضة ظهور العامّ لكلّ من ظهور الخاصّ ودليل حجّية سنده.

والجواب: عدم وجود المعارضة المتقدّمة، لأنّ حجّية ظهور العامّ القرآني في العموم مقيّدة بعدم ثبوت صدور خاصّ يصلح للتخصيص من السنّة، وحجّية

دليل الخاصّ -كآية النبأ- يثبت صدور قرينة صالحة للتخصيص، فيكون حـاكماً على دليل حجّية ظهور العامّ ورافعاً لموضوعه؛ لأنّ الخاصّ يثبت انتفاء موضوع العامّ تعبّداً، فيقدّم عليه بالحكومة.

(١١٥)

نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

(الشك بلحاظ الشبهات المصداقية)

- جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية
- الأقوال في جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية وعدمه
  - ✓ عدم جواز التمسّك بالعامّ مطلقا
  - ✓ جواز التمسّك بالعامّ مطلقاً
  - ✓ التفصيل بين المخصّص اللبي والمخصّص اللفظي
  - ✓ التفصيل بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللبي المتّصل
  - ✓ التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبي غير المقيّد للحكم

٤. نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

لا شكّ في أنَّ كلَّ ما يحرزُ شمولُ القرينةِ له من الأفراد التي كانت داخلةً في نطاق ذي القرينةِ لابدّ من تحكيم ظهورِ القرينةِ فيها وطرحِ الدلالةِ الأوّليةِ لذي القرينة بشأنِها؛ تطبيقاً لنظرية الجمع العرفيّ.

كما أنَّ ما يُحرزُ عدمُ شمولِ القرينة له من تلك الأفراد يبقى في نطاق ذي القرينة ويطبّقُ عليه مفادُه. وأما ما يُشكُّ في شمولِ القرينة له من الأفراد فهو على أقسام:

القسمُ الأوّل: أن يكونَ الشكُّ في الشمول ناشئاً من شبهةٍ مصداقيّةٍ للعنوان المأخوذِ في دليلِ القرينةِ يُشكُّ بموجبها في أنَّ هذا الفردَ هل هو مصداقٌ لذلك العنوانِ أو لا، كما إذا ورد: «أكرِمْ كلَّ فقيرٍ»، وورد: «لا تُكرِمْ فسّاقَ الفقراء»، وشُكَّ في فسقِ زيدٍ؛ للجهل بحالهِ، فيُشَكُّ حينئذٍ في شمول المخصّصِ له، فما هو الموقفُ تجاه ذلك؟

وتوجد إجابتان على هذا السؤال:

الأولى: أنَّ هذا الفردَ يُعلَمُ بأنّه مصداقٌ للعامِّ للقطعِ بفقره. فدلالةُ العامِّ على وجوبِ إكرامِه محرزةٌ، ودلالةُ المخصّصِ على خلاف ذلك غيرُ محرزةٍ؛ لعدمِ العلمِ بانطباقِ عنوانِ المخصّصِ عليه. وكلّما أحرَزْنا دلالةً معتبرةً في نفسها ولم نحرزْ دلالةً على خلافِها، وجبَ الأخذُ بها، وهذا هو معنى التمسُّكِ بالعامِّ في الشبهة المصداقية.

والإجابةُ الثانية: ترفضُ التمسّكَ بالعامِّ؛ لأنّنا بالعامِّ إن أرَدْنا أن نثبتَ وجوبَ إكرامِ زيدٍ على تقدير عدمِ فسقهِ فهذا واضحٌ وصحيحٌ، ولكن لا يثبتُ

الوجوبُ فعلاً؛ للشكِّ في التقديرِ المذكور. وإن أردنا أن نثبتَ وجوبَ إكرامهِ حتى لو كان فاسقاً، فهذا ما نحرزُ وجودَ دلالةٍ أقوى على خلافهِ، وهي دلالةُ القرينة. وإن أردنا أن نثبتَ الوجوبَ الفعليِّ للإكرام لأجل تحقُّقِ كلِّ ما له دخلٌ في الوجوب، بما في ذلك عدمُ الفسقِ، فهذا متعذّرٌ؛ لأنَّ الدليلَ مفادُه الجعلُ لا فعليةُ المجعول. وهذا هو الصحيح.

الشرح

البحث في المقام وإن كان عنوانه جديداً، لكن المعنون ليس بحثاً جديداً، والمبحوث عنه هنا هو: هل يمكن التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لمخصّصه أم لا؟ وكذا هل يمكن التمسّك بالشبهة المفهومية لمخصّصه أم لا؟

فالعنوان جديد وهو نتائج الجمع العرفي بالنسبة للدليل المغلوب، والمراد من المغلوب هو العامّ أو المطلق، إذ لا إشكال في أن كلّ ما يجزم بشمول الخاصّ له مما كان داخلاً في دائرة العامّ لابدّ في مثله من الأخذ بظهور الخاصّ وطرح الدلالة الأوّلية للعامّ بمقتضى قاعدة الجمع العرفي، كما لو قال المولى: (أكرم كلّ فقير) ثم قال: (لا تكرم الفقير الفاسق) ففي هذه الحالة إذا واجهنا فقيراً وجزمنا بكونه فاسقاً، فلا إشكال في دخوله في حكم الخاصّ، وحينئذٍ لا يجوز إكرامه، وأما إذا جزمنا بعدم كونه فاسقاً ففي هذه الحالة لا يدخل تحت الخاصّ، وإنما يبقى تحت حكم العامّ من وجوب الإكرام.

نعم يأتي الإشكال في حالة فرض الشكّ في كون هذا الفقير هل هو فاسق لكي لا يجب إكرامه، أم أنه ليس فاسقاً كي يجب إكرامه، فالإشكال فيما إذا شككنا في شمول الخاصّ لهذا الفقير وعدم شموله.

والجواب أن هذا الشكّ له موردان:

المورد الأوّل: بلحاظ الشبهة المصداقيّة[1].

المورد الثاني: بلحاظ الشبهة المفهوميّة[2].

---

(١) وهو يشكّل مادّة هذا المقطع.

(٢) وهو يشكّل مادّة المقطع اللاحق.

الشك بلحاظ الشبهة المصداقية

الشبهة المصداقية: هي التي تكون في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً وواضحاً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال في المصداق، فلا يعلم أن هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ لكي يخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف، فيكون مشمولاً لحكم العامّ، من قبيل ما لو قال المولى تصدّق على فقير، وشككنا أن زيداً فقير أم لا؟ ومنشأ الشكّ هو الجهل بحالة زيد هل هو فقير أم لا، مع علمنا بمعنى الفقير وأنه الذي لا يملك قوت يومه، فهذه هي الشبهة المصداقية؛ لأنّها نشأت من الاشتباه في الأمور الخارجية.

أو من قبيل ما لو قال المولى أكرم الفقراء، ثم قال لا تكرم الفقير الفاسق، وشككنا أن زيداً الفقير هل هو فاسق أم لا، وعلمنا معنى الفسق وهو مرتكب الكبيرة، لكن شككنا أن زيداً هل ارتكب الكبيرة أم لا؟

وفي هذه الحالة تارة يكون المخصّص متّصلاً وأخرى منفصلاً:

• في حالة اتصال المخصّص، لا إشكال في عدم صحّة التمسّك به لأنّه – المخصّص المتّصل– يوجب انقلاب ظهور العامّ وانعقاده في غير عنوان الخاصّ، فيكون الشكّ في فرد معيّن في أنه للخاصّ أم لا، يلازم الشكّ في انطباق العامّ عليه. فمع الشكّ في فسق شخص – مثلاً– يشكّ في انطباق عنوان: (الفقير غير الفاسق) عليه الذي هو معقد ظهور العامّ بعد تخصيصه بالمتّصل، وهذا واضح لا كلام فيه.

وإنما الكلام في ما إذا كان المخصّص منفصلاً، كما يأتي في النقطة اللاحقة.

• أمّا إذا كان المخصّص منفصلاً[1] كما في الأمثلة المتقدّمة؛ من قبيل ما لو

---

(١) هناك أقسام متعدّدة للشبهة المصداقية، والمصنّف لم يتعرّض إلا لقسم واحد وهو: إذا كان المخصّص منفصلاً ويدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، وسيأتي بيان الأقسام الأخرى والأقوال فيها.

قال المولى: أكرم الفقراء، ثم قال: لا تكرم الفقير الفاسق، وشككنا أن زيداً الفقير هل هو فاسق أم لا، وعلمنا معنى الفسق وهو مرتكب الكبيرة، لكن شككنا أن زيداً هل ارتكب الكبيرة أم لا، ولا يخفى أن هذه المسألة من مهمات المسائل من جهة الأثر العملي لابتناء كثير من الفروع الفقهية عليها.

جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية

اختلف الأعلام في جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، فمنهم من ذهب إلى الجواز مطلقاً ومنهم من منعه مطلقاً، ومنهم من فصّل، كما ستتعرّض إليه في الصفحات الآتية. لقد قدّم السيد الشهيد إجابتين:

الجواب الأوّل: جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية

استدلّ لذلك بأن العامّ: الشامل لمطلق الفقير بما فيه الفرد المشكوك وهو زيد المشكوك في فسقه، كما في المثال، وإنما ترفع اليد عن حجّيته في العموم فيما لو كان الخاصّ أقوى حجّية في الخصوص، وحيث إنّ الخاصّ لا يمكن التمسّك به؛ لعدم علمنا بأن زيداً فاسق، فلا يكون الخاصّ حجّة مقابل حجّية العامّ، ومعه يكون العامّ باقياً على حجّيته ويجب إكرام مطلق الفقير بما في ذلك زيد المشكوك في فسقه. وبهذا يتّضح جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

بعبارة أخرى: يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لوجود المقتضي وفقد المانع، أما وجود المقتضي فهو العامّ الشامل لإكرام كلّ فقير، بما في ذلك الفقير الفاسق المجزوم بفسقه، أما فقد المانع فلأن الفقير الفاسق الذي يمنع من الدخول تحت العامّ هو الفقير المجزوم بفسقه، ونخرج عن العامّ بهذا المقدار، وما زاد على ذلك وهو الفقير المشكوك فسقه، يدخل تحت العامّ؛ لعدم إحراز فسقه حتى نخرجه من العامّ، وهذا هو التقريب المدرسي لجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

الجواب الثاني: عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية

وهذا الجواب ذهب إليه المشهور، حيث ناقشوا فيما استدلّ به على جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية؛ فقالوا: من قال بأن المقتضي تامّ والمانع مفقود، بل المقتضي للتمسّك بالعامّ غير تامّ في نفسه؛ لأنّ التمسّك بالعامّ لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام الفقير المشكوك إن فرض أنه غير فاسق.

وهذا الاحتمال وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أنه لا يجدي نفعاً في المقام؛ لأنّ الوجوب الذي يراد إثباته في هذا الاحتمال هو وجوب مشروط، وبما أن هذا الشرط غير محرز التحقّق، فهذا يعني أن الوجوب الفعلي غير محرز التحقّق أيضاً، لأنّ الوجوب النافع هو الوجوب الفعلي غير المشروط.

الاحتمال الثاني: أن يكون التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب الفقير المشكوك فسقه حتى لو فرض أنه فاسق.

ومن الواضح أن هذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنّه مع وجود الحجّة الأقوى - وهي الخاصّ- الدالّة على عدم جواز إكرام الفقير الفاسق لا يمكن التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام الفقير الفاسق.

الاحتمال الثالث: أن يكون التمسّك بالعامّ لكي نثبت بالعامّ أن هذا الفقير المشكوك في فسقه هو فقير غير فاسق، وعليه يجب إكرامه، فيصحّ التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

إلا أن هذا الكلام باطل، لأنّ غاية ما يقوله دليل العامّ أو أيّ دليل آخر هو أن الفقير إذا لم يكن فاسقاً، يجب إكرامه، أما إثبات أن هذا الشخص الفقير فاسق أم لا، فهذا خارج عن مدلول الدليل، لأنّ الحكم لا يثبت موضوع نفسه.

بتعبير السيد الشهيد: «إن أريد إثبات وجوب إكرامه من باب كونه عـادلاً، فهذا ليس من شأن المولى - بما هو مشرّع- الكشف عنه، فلا طاقـه في خطاباتـه الصادرة عنه - بما هو مشرّع ومولى- لإثباته، نعم لو تصدّى المولى بنفسه لبيـان وجوب إكـرام زيـد بالخـصوص كـان ظـاهر تـصدّيه أنـه أحـرز تحقّـق القيـد خارجاً»[1].

وبهذا يتّضح عدم تمامية أيّ من هذه الاحـتمالات المتقدّمـة، أمـا الاحـتمال الأوّل والثاني فهما خلاف الفرض، وأما الاحتمال الثالث فهو أن الحكم لا يثبت موضوعه، وعليه فلا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

أقوال الأعلام في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

القول الأوّل: عدم جواز التمسّك بالعامّ مطلقاً

أي: لا يجوز التمسّك بالعامّ في الـشبهة المـصداقية سـواء كـان المخـصّص متّصلاً أم منفصلاً، وممن ذهـب إلى هـذا القـول جمـع مـن المتـأخّرين كـالمحقّق العراقي والسيد الخميني والسيد الخوئي، وإليك كلماتهم في المقام:

• قال المحقّق العراقي: «لـو كـان إجمـال المـصداق مـع تـردّده بـين الأقـلّ والأكثر، ففي جواز التمسّك بالعامّ فيما يحتمل كونه مـن أفـراد الخـاصّ وعـدم جوازه خلاف بين الأعلام، والأوّل - وهو الجواز- هـو المنسوب إلى المـشهور من قدماء الأصحاب، وربما فصّل بين المخـصّص اللفظـي واللبّـي بـالجواز في الثاني دون الأوّل، ولعلّه هو المشهور بين المتأخّرين. ولكن التحقيق كما ستعرف هو عدم الجواز مطلقاً»[2].

• وقال السيد الخميني: «إذا خـصّص العـامّ بمجمـل متّـصل، يـسري إلى

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص٣١٤.

(٢) نهاية الأفكار: ج٢، ص٥١٨.

إجماله إليه، من غير فرق بين المجمل مفهوماً وغيره، ولا بين الدائر بين المتبـاينين وغيره؛ لأنّ الحكم في العامّ الذي استثني منه متعلّق بموضـوع وحـدانيّ عرفـاً، ويكون حال المستثنى منه والمستثنى حال المقيّد والموصوف، فكما أن الموضوع في قوله: (أكرم العالم العادل) هو الموصوف بما هو كذلك، فكذلك في قوله: (أكرم العلماء إلا الفسّاق منهم)، ولهذا لا ينقدح التعارض - حتى البدويّ منـه- بـين المستثنى والمستثنى منه، كما ينقدح في المنفصل منه، فإذا كان الموضوع عنوانـاً واحـداً يكون التمسّك به في الشبهات الموضـوعية أو المفهوميـة للمـستثنى كالتمـسّك فيهما لنفسه، بل هو هو، فكما لا يجوز التمسّك بقولـه: (لا تكـرم الفـسّاق) مـع الإجمال بالنسبة إلى مورده، كذلك لا يجوز في العامّ المستثنى منه بلا فرق بيـنهما. وأما إذا خصّص به منفصلاً، فمع التردّد بين المتباينين يسري الإجمال إليه حكماً، بمعنى عدم جواز التمسّك به في واحد منهما، وإن كـان العـامّ حجّـة في واحـد معيّن واقعاً، ولازمه إعمال قواعد العلم الإجمالي...»[1].

وأما في خصوص المخصّص اللّبي فقال: «ما مـرّ كـان حـال المخصّـصات اللفظية، وأما اللبّية فيظهر حالها ممـا مـرّ، لكـن بعـد تمحـيص المقـام في الـشبهة المصداقية للمخصّص اللبّي - وهي متقوّمة بخروج عنوان بالإجمـاع أو العقـل عن تحت حكم العامّ، والشكّ في مصداقه - فلا محالة يكـون الحكـم الجـدّي في العامّ على أفراد المخصّص دون المخـصّص بالكسر، ومعـه لا مجـال للتمـسّك بالعامّ لرفع الشبهة الموضوعية، لما مرّ»[2].

• وقال الـسيد الخـوئيقُدّسَ سِرُّه في محـاضرات: «الـصحيح عـدم جـوازه [أي التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية] مطلقاً أي سواء أكان المخصّص متّـصلاً أم

---

(١) مناهج الوصول: ج٢، ص٢٤٥-٢٥٤.

(٢) المصدر السابق.

كان منفصلاً...»[(١)].

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً المصنّف قدس سره، كما تقدّم في مطاوي البحث.

القول الثاني: جواز التمسّك بالعامّ مطلقاً

وقد نسب هذا القول إلى مشهور القدماء. قال المحقّق العراقي: «لو كان إجماله المصداق مع تردّده بين الأقلّ والأكثر ففي جواز التمسّك بالعامّ فيما يحتمل كونه من أفراد الخاصّ وعدم جوازه خلاف بين الأعلام، والأوّل وهو الجواز هو المنسوب إلى المشهور من قدماء الأصحاب»[(٢)].

القول الثالث: التفصيل بين المخصّص اللبي والمخصّص اللفظي

أي يجوز التمسّك بالعامّ في المخصّص اللبّي ولا يجوز في اللفظي، وقد نسب المحقّق النائيني هذا القول إلى الشيخ الأنصاري، حيث قال: «أوّل من أفاد ذلك هو الشيخ على ما في تقريراته»[(٣)].

القول الرابع: التفصيل بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي المتّصل

المراد من المخصّص اللبّي المتّصل هو الذي يتّكل المتكلّم عليه في بيان مراده، فلا يجوز التمسّك بالعامّ إذا كان المخصّص لفظياً، ويجوز إذا كان المخصّص لبّياً متّصلاً.

وهذا مختار المحقّق الخراساني حيث قال: «إذا كان مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العامّ، فلا كلام في عدم جواز التمسّك بالعامّ لو كان متّصلاً به؛ ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٥، ص١٨٣.

(٢) نهاية الأفكار: ج٢، ص٥١٨.

(٣) فوائد الأصول: ج٢، ص٥٣٦.

في الخصوص، كما عرفت. وأما إذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسّك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه أنّ الخاصّ إنما يزاحم العامّ فيما كان فعلاً حجّة، ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنه من أفراده، فخطاب (لا تكرم فسّاق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة، وهو في غاية الفساد، فإن الخاصّ وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلا أنه يوجب اختصاص حجّية العامّ في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجّة في العالم الغير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعامّ بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجّة، لاختصاص حجّيته بغير الفاسق... وأما إذا كان لبّياً، فإن كان مما يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه. والسرّ في ذلك: أن الكلام الملقى من السيد حجّة، ليس إلا ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من إتباعه ما لم يقطع بخلافه)[1].

القول الخامس: التفصيل بين المخصّص اللفظي واللبّي الذي لا يقيّد الحكم

أي التفصيل بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي الذي لا يوجب تقييد موضوع الحكم وبين المخصّص اللبّي الذي يوجب تقييد موضوع الحكم، فلا يجوز التمسّك بالعامّ في الأوّل ويجوز في الثاني، وممن ذهب إلى هذا القول المحقّق النائيني في فوائد الأصول[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٢٢.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج٢، ص٥٣٦-٥٢٩.

خلاصة ما تقدّم

• هل يمكن التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لمخصّصه؟ في المقام قولان:

• **الأوّل**: جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، واستدلّ له بوجود المقتضي للتمسّك بالعامّ وفقد المانع، أما وجود المقتضي فهو العامّ الشامل لإكرام كلّ فقير، بما في ذلك الفقير الفاسق المجزوم بفسقه، أما فقد المانع فلأن الفقير الفاسق الذي يمنع من الدخول تحت العامّ هو الفقير المجزوم بفسقه.

• **الثاني**: عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية، وهو ما ذهب إليه المشهور، حيث ناقشوا فيما استدلّ به على جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية؛ فقالوا: من قال بأن المقتضي تامّ والمانع مفقود، لأنّ المقتضي للتمسّك بالعامّ غير تامّ في نفسه، لأن التمسّك بالعامّ لا يخلو من أحد احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام الفقير المشكوك إن فرض أنّه غير فاسق. وهذا الاحتمال لا يجدي نفعاً في المقام.

الاحتمال الثاني: أن يكون التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب الفقير المشكوك فسقه حتى لو فرض أنه فاسق، وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنّه مع وجود الحجّة الأقوى - وهي الخاصّ- الدالّة على عدم جواز إكرام الفقير الفاسق لا يمكن التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام الفقير الفاسق.

الاحتمال الثالث: أن يكون التمسّك بالعامّ لكي نثبت بالعامّ أن هذا الفقير المشكوك في فسقه هو فقير غير فاسق، إلا أن هذا الكلام باطل، لأنّ دليل العامّ لا يثبت أن هذا الفقير فاسق أم لا.

(١١٦)

الشبهة المفهومية

- أقسام الشبهة المفهومية
- ما إذا كان الخاصّ متّصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر
- ما إذا كان الخاصّ متّصلاً وكان مردّداً بين المتباينين
- ما إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين المتباينين.
- ما إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر

القسمُ الثاني: أن يكونَ الشكُّ في الشمولِ ناشئاً من شبهةٍ مفهوميةٍ في العنوان المأخوذِ في دليل القرينة، كما إذا تردَّد عنوانُ الفاسقِ مفهوماً في المثال السابقِ بينَ مطلقِ المذنبِ ومرتكبِ الكبيرة خاصّةً، فيشكُّ حينئذٍ في شمولِ دليلِ القرينة لمرتكبِ الصغيرة. وفي مثل ذلك يصحُّ التمسّكُ بالعامِّ لإثباتِ وجوبِ إكرامِ مرتكبِ الصغيرة؛ لأنّ دلالةَ العامِّ على حكمهِ معلومةٌ، ووجودُ دلالةٍ في المخصّصِ على خلافِ ذلك غيرُ محرزٍ.

فإن قيل: ألا يأتي هنا نفسُ ما ذُكرَ في الإجابةِ الثانيةِ في القسمِ الأوّلِ لإبطالِ التمسُّكِ بالعامّ؟

كان الجوابُ: أنَّ ذلكَ لا يأتي، ويتّضحُ ذلك بعد بيان مقدّمةٍ، وهي: أنَّ المخصّصَ القائلَ «لا تُكرمْ فسّاقَ الفقراء» يكشفُ عن دخالةِ قيدٍ في موضوع وجوبِ الإكرامِ زائدٍ على الفقر، غير أنَّ هذا القيدَ ليس هو أن لا يسمَّى الفقيرُ فاسقاً، فإنَّ التسميةَ ـ بما هي ـ ليسَ لها أثرٌ إثباتاً ونفياً، ولهذا لو تغيّرتِ اللغةُ ودلالاتُها لَما تغيّرتِ الأحكامُ، بل القيدُ هو أن لا تتواجدَ فيه الصفةُ الواقعيةُ للفاسق، سواءٌ سمّيناه فاسقاً أو لا، وتلك الصفةُ الواقعيّةُ مردّدةٌ ـ بحسب الفرضِ ـ بين ارتكابِ الذنبِ أو ارتكابِ الكبائرِ خاصّة، وحيث إنّ ارتكابَ الكبائرِ هو المتيقّنُ، فنحنُ نقطعُ بأنّ عدمَ ارتكابِها قيدٌ دخيلٌ في موضوع الحكمِ بالوجوب، وأما عدمُ ارتكابِ الصغيرةِ فنشكُّ في كونه قيداً فيه.

وهكذا نعرفُ أنَّ هناك ثلاثةُ عناوين:

أحدُها: نقطعُ بعدم كونه قيداً في الوجوب وهو عدمُ التسمية باسمِ الفاسق.

والآخرُ: نقطعُ بكونه قيداً فيه، وهو عدمُ ارتكاب الكبيرة.

والثالثُ: نشكُّ في قيّديَّتهِ، وهو عدمُ ارتكابِ الصغيرة.

إذا اتّضحتْ هذه المقدّمةُ فنقولُ: إنّ العامَّ في نفسه يُثبتُ وجوبَ إكرامِ الفقيرِ بدونِ دخالة أيِّ قيدٍ، غيرَ أنَّ المخصّصَ حجّةٌ لإثبات القيديةِ؛ لعدم ارتكابِ الكبيرة، فيعود حكمُ العامِّ بعد تحكيمِ القرينة وجوباً مقيّداً بعدم ارتكابِ الكبيرة، ولا موجبَ لتقيُّده بعدم التسميةِ باسم الفاسق أو بعدم ارتكابِ الصغيرة.

أمَّا الأوّلُ فللقطع بعدم قيديَّتِه، وأمَّا الثاني فلعدم إحرازِ دلالةِ المخصّصِ على ذلك. وعليه فيثبتُ بالعامِّ بعد التخصيص وجوبُ الإكرام لكلِّ فقيرٍ منوطاً بعدم ارتكابِ الكبيرة. وهذا الوجوبُ المنوط نثبتُه في مرتكب الصغيرةِ بلا محذورٍ أصلاً، ويسمَّى ذلك بالتمسُّكِ بالعامِّ في الشبهةِ المفهوميّةِ للمخصّص.

الشرح

الشبهة المفهومية: هي ما إذا ورد عامّ مخصّص وكان المخصّص مجملاً بحسب المفهوم. وقبل الشروع في بيان الحكم في البحث لابدّ من بيان أقسام الشبهة المفهومية:

أقسام الشبهة المفهومية

إذا ورد عامّ مخصّص وكان الخاصّ مجملاً بحسب المفهوم، فإما يكون الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً. وفي كلّ من الحالتين: إما يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، كمفهوم الفاسق المردّد بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة وبين كونه مرتكب الذنب مطلقاً ولو كان صغيرة، أو يكون دائراً بين المتباينين كمفهوم: «زيد» المردّد بين كونه ابن عمرو وكونه ابن بكر.

فالأقسام أربعة، ولا يخفى أن السيد الشهيد لم يتعرّض في الحلقة الثالثة إلا لقسم واحد وهو القسم الرابع، وهو ما إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر.

القسم الأوّل: ما إذا كان الخاصّ متّصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر

كقول المولى: «أكرم الفقراء إلا الفسّاق»، وفي هذا القسم لا إشكال في سريان الإجمال من المخصّص إلى العامّ بحيث لا يمكن التمسّك بالعامّ في إثبات حكمه لمورد الإجمال.

والسبب في ذلك هو أن المخصّص المتّصل يوجب قلب ظهور العامّ وانعقاده في غير الخاصّ، وقد تقدّم أن المخصّص المتّصل يهدم أصل الظهور، فلو كان مدلول المخصّص هو الأكثر كان معناه عدم انعقاد ظهور العامّ في مرتكب الصغيرة، لكي يمكن التمسّك به.

القسم الثاني: ما إذا كان الخاصّ متّصلاً وكان مردّداً بين المتباينين

كقول المولى: «أكرم العلماء إلا زيداً» وتردّد «زيد» بين شخصين، والحكم فيها كالحكم في القسم الأوّل، والبيان نفس البيان، أي أنَّ المخصّص المتّصل يهدم أصل الظهور في العامّ، فلا يوجد ظهور بلحاظ الفردين معاً كي يتمسّك به.

وقد أشار السيد الشهيد إلى أن البحث في هذا القسم وقع في نقاط ثلاث: وهي:

النقطة الأولى: في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الفردين المتباينين معاً، وذلك لما تقدّم في القسم السابق من أنَّ المخصّص المتّصل يهدم أصل الظهور في العامّ فانه على هذا الأساس لا يوجد ظهور بلحاظ الفردين معاً كي يتمسّك به.

النقطة الثانية: في عدم جواز التمسّك بالعامّ في أحد الفردين بالخصوص؛ وذلك بناء على ما تقدّم من انهدام أصل الظهور فيما إذا كان المخصّص متّصلاً لا يحرز أصل الظهور بالنسبة إلى كلّ من الفردين بالخصوص، فيكون شبهة مصداقية لكبرى حجّية الظهور.

النقطة الثالثة: في إمكان التمسّك بالعامّ لإثبات الحكم في الفرد غير الخارج بالتخصيص واقعاً على إجماله، ممّا يتسبّب في «تشكيل علم إجمالي منجّز إذا كان العامّ متكفّلاً لإثبات حكم إلزاميّ، فيكون من موارد العلم الإجمالي بالحجّية الذي هو كالعلم الإجمالي بالواقع في التنجيز، بل وقد يتصوّر الأثر أيضاً في مورد العامّ غير الإلزامي أحياناً.

والصحيح إمكان ذلك بتقريب: أن غير ما هو المخصّص واقعاً يكون ظهور العامّ شاملاً له على إجماله، ولا موجب لرفع اليد عن حجّيته؛ لأَنَّ المقتضي - وهو أصل الظهور- محفوظ بالنسبة إليه وإِنْ كنّا في مقام الإشارة إليه

نشير إليه بالعنوان الإجمالي المذكور. والمانع مفقود، حيث لم يثبت تخصيص آخر زائداً على المخصّص المجمل.

وبهذا لا يرد شيء من الوجهين المتقدّمين في النقطتين السابقتين هنا كما هو واضح، هذا إذا لم يكن يعلم بعدم التخصيص الزائد ثبوتاً، وإلاّ كان ثبوته بالعلم الوجداني بإرادة غير المخصّص»[1].

القسم الثالث: ما إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين المتباينين

كما إذا قال (أكرم كلّ فقير) وورد في دليل منفصل (لاتكرم زيداً الفقير) وقد تردّد زيد بين زيدين.

وفي هذا القسم يسري الإجمال إلى العامّ كالمخصّص المتّصل، لحصول علم إجمالي بالتخصيص واقعاً وإن تردّد بين شيئين، ففي هذه الحالة يسقط العموم عن الحجّية في كلّ واحد منهما.

والفرق بين المخصّص المنفصل المجمل وبين المخصّص المتّصل المجمل، هو أن في المتّصل يرفع ظهور الكلام في العموم، أما في المنفصل المردّد بين المتباينين فترتفع حجّية الظهور، وإن كان الظهور باقياً، وعليه فلا يمكن التمسّك بأصالة العموم في أحد المردّدين.

وقد ذكر السيد الشهيد أن البحث في هذا القسم يقع في نقاط ثلاث، كما هو الحال في القسم الثاني، حيث قال: «يقع البحث عن حكم هذا الفرع في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: عدم صحّة التمسّك بالعامّ في الفردين معاً، ووجه ذلك واضح؛ فإنه بالرغم من فعلية دلالة العامّ وشموله للزيدين معاً - خلافاً لما تقدّم في الفرع الثاني - لكون المخصّص المنفصل على ما تقدّم في الأصل

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص٢٩٣.

الموضوعي لا يهدم أصل ظهور العـامّ، إلاَّ انَّ حجّيـة أحـد الظهـورين سـاقطة بحسب الفرض ومعه لا يمكن التمسّك بهما معاً، فإنه يعني التمسّك بالعامّ فيما يقطع بعدم حجّيته فيه وهو غير معقول.

النقطة الثانية: عدم جواز التمـسّك بالعـامّ في أحـد الفـردين بالخـصوص، والوجه فيه واضح أيضاً؛ فإنَّ ظهور العامّ في كلّ منهما وإنْ كان فعليـاً فالمقتـضي تامّ كما أنّه لا يعلم بتخصيصه بالخصوص، فالمانع مفقود أيضاً لو لوحظ كلّ من الظهورين مستقلاً، إلا أنّه باعتبار العلم بالتخـصيص في أحـدهما لا محالـة يقـع التعارض بينهما في الحجّية بالعرض ويكون شمول دليل الحجّية لأحـدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجّح. هذا لو أُريد التمسّك بأحدهما بالخصوص بدلاً عـن الآخر، وأمَّا التمسّك به وبالآخر جمعاً فهو رجوع إلى النقطة السابقة وقد عرفت عدم معقوليّته.

النقطة الثالثة: في جواز التمسّك بالعامّ لنفي التخصيص الزائد المحتمـل في الفرد الآخر غير الخارج بالتخصيص على نحو الإجمال إذا ترتّب على ذلـك أثـر شرعي.

والصحيح: في هذه النقطة هو الجواز أيضاً كما كان الأمر كـذلك في الفـرع الثاني»[1].

القسم الرابع: ما إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر

كما لو قال: «أكرم الفقراء» ثم قال: «لا يجب إكرام الفـسّاق مـن الفقـراء». ففي هذه الحالة لو واجهنا فقيراً نعلم أنه يرتكب الصغائر، ونعلـم أيـضاً أنـه لا يرتكب المعصية الكبيرة، ولكن مع ذلك نشكّ في وجوب إكرامه، لأنّنا نشكّ في مفهوم الفاسق الذي ورد في لسان الدليل الخاصّ، فلا نعلم أن الفاسق أيخـتصّ

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص٣٠٢.

بفاعل الكبيرة أم يشمل مرتكب الصغيرة، فالشكّ في المقام في مفهوم الفاسق، الذي يدور أمره بين الأكثر، وهو مرتكب الصغيرة والكبيرة، والأقلّ، أيّ مختصّ بمرتكب الكبيرة، فيكون الشكّ في الشبهة المفهومية.

فهل يجوز التمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرام الفقير المرتكب للصغيرة دون الكبيرة، حيث نشكّ في أن مفهوم الفاسق يشمل مرتكب الصغيرة أم لا؟

اختار السيد الشهيد في المقام جواز التمسّك بالعامّ.

تقريب ذلك: أن العامّ المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان الخاصّ يقدّم على العامّ فهو من باب تقديم أقوى الحجّتين. فإذا كان الخاصّ مجملاً في الزائد على القدر المتيقّن منه (مرتكب الكبيرة) فلا يكون حجّة في الزائد (وهو مرتكب الصغيرة) لأنّ الخاصّ مجمل لا ظهور له في مرتكب الصغيرة، فتنحصر حجّيته (الخاصّ المجمل) في القدر المتيقّن، وهو الأقلّ أي مرتكب الكبيرة. وعلى هذا فلا يكون الخاصّ مزاحماً للعامّ المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقّن من الخاصّ، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاصّ، فإذا خرج القدر المتيقّن بحجّة أقوى من العامّ يبقى القدر الزائد بلا مزاحم لحجّية العامّ وظهوره فيه، وهذا يعني أنا نرفع اليد عن مفاد العامّ في خصوص مرتكب الكبيرة، ويبقى تحته ما عداه وهو مرتكب الصغيرة.

وإلى هذا أشار السيد الشهيد بقوله: «والصحيح في هذا الفرع صحّة التمسّك بالعامّ في مورد إجمال المخصّص وعدم سريانه إلى العامّ.

والصيغة المدرسيّة لتخريج ذلك: انَّ مقتضي الحجّية – وهو ظهور العامّ في العموم بالنسبة لمورد الإجمال– موجود، والمانع مفقود.

أمَّا وجود المقتضي؛ فلما تقدّم من انَّ المخصّص المنفصل لا يهدم الظهور وإنما يتقدّم عليه في الحجّية بملاك الأظهرية أو القرينية.

وأمَّا عدم المانع؛ فلأنَّ الثابت من المانع عن حجّية العموم إنـما هـو بمقـدار فاعل الكبيرة من الذنب. وأمَّـا فاعـل الـصغيرة فلـم يثبـت بحـسب الفـرض خروجه بالتخصيص، فيبقى العامّ على حجّيته؛ لما تقـدّم مـن أنَّ ظهـور العـامّ بنفسه حجّة في نفي التخـصيص المحتمـل. وهـذه الـصياغة صـحيحة لا غبـار عليها»[1].

وإلى هذا أشار صاحب الكفاية بقوله: «إذا كـان الخـاصّ بحـسب المفهـوم مجملاً، بأن كان دائراً بين الأقلّ والأكثر وكان منفـصلاً، فـلا يـسري إجمالـه إلى العامّ، لا حقيقةً ولا حكماً، بل كان العامّ متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاصّ، لوضـوح أنه حجّة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أن الخاصّ إنما يزاحمه فيما هو حجّة عـلى خلافه، تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظـاهر، لا فـيما لا يكـون كـذلك، كـما لا يخفى»[2].

إن قيل: المقام من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية؛ أي: إذا كان الخاصّ منفصلاً وكـان مـردّداً بـين الأقـلّ والأكثـر، فيكـون تمـسّكاً بالعـامّ في الـشبهة المصداقية، أي إرجاع الشكّ في هذا القسم من الـشبهة المفهوميـة إلى الـشكّ في الشبهة المصداقية، وعليه فلا يجوز التمسّك بالعامّ في المقام.

ببيان آخر: إن المخصّص وهو (عنوان الفاسق) في قوله (لا تكـرم الفـسّاق من الفقراء) خرج من دلالة العامّ، فأصبح ظهـور العـامّ منقـسماً إلى مـا يكـون حجّة وهو الفقير الذي لا يكون مشمولاً لمدلول الفاسق، ومـا لا يكـون حجّـة فيه وهو الفقير المشمول لمدلول كلمة فاسـق، وحيـث إنّ فاعـل الـصغيرة ممـن يشكّ في كونه مشمولاً لمدلول الفاسق أم لا، فلا يشمله العامّ لأنّه مشكوك بـين

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص٢٩٩.

(٢) كفاية الأصول: ص٢٢٠.

كونه عادلاً أو فاسقاً، بعبارة أخرى: إن مرتكب الصغيرة ليس فيه مقتضٍ لكي يشمله العامّ؛ لعدم كونه محرز العدالة، للشكّ في كون مرتكب الصغيرة ينطبق عليه عنوان الفسق أم لا.

الجواب: التخصيص بعنوان الفاسق الواقعي لا بعنوان مسمّى الفاسق.

تفصيله: إن التخصيص إذا كان بعنوان الفاسق أي أخذت كلمة الفاسق في دليل التخصيص بنحو الموضوعية، بحيث يكون التخصيص بعنوان مسمّى الفاسق، فحينئذٍ لا إشكال في عدم إمكان التمسّك بالعامّ في مورد الإجمال، وهو فاعل الصغيرة، لكن هذا التخصيص في الحقيقة يرجع إلى إجمال مصداق المخصّص لا إجمال مفهومه، لأنّ مفهوم مسمّى الفاسق لا يوجد إجمال فيه، وإنما الإجمال في المصداق.

أي: إن كان التخصيص بعنوان الفاسق الواقعي، بحيث يكون مفهوم الفاسق أخذ بما هو مرآة حاكٍ عن واقعه، كما هو الحال في كلّ مفهوم، فإنه يؤخذ مرآة لواقعه، ففي هذه الحالة يكون التخصيص بمقدار ما يحكي عنه هذا العنوان وهو عنوان الفاسق، وحيث إنّ محكيّ عنوان الفاسق مردّد بحسب الفرض بين الأقلّ والأكثر، والمتيقّن منه هو الأقلّ وهو مرتكب الكبيرة فقط، فيكون الخاصّ حجّة بالنسبة إلى فاعل الكبيرة، وأما فاعل الصغيرة فيبقى تحت العامّ، ولا توجد حجّة تخرجه عن العامّ.

وبهذا يتّضح فرق المقام عن الشبهة المصداقية، ففي الشبهة المصداقية لا يكون أمر الخاصّ فيها مردّداً بين الأقلّ والأكثر حتى يقال بأن القدر المتيقّن منه هو الأقلّ، لأنّ العامّ في الشبهة المصداقية يكون حجّة في غير فاعل الكبيرة، أما الخاصّ فهو حجّة في فاعل الكبيرة، وبما أن المشكوك – وهو زيد مثلاً– لا نعلم أنه فاعل للكبيرة أم لا، فلا يجوز دخوله تحت العامّ؛ إذ غاية ما يقوله دليل العامّ أو أيّ دليل آخر هو أن الفقير إذا لم يكن فاسقاً، فيجب إكرامه. أما إثبات أن

هذا الشخص فقير أم لا، فهذا خارج عن مدلوله، لأنّ الحكم لا يثبت موضوع نفسه، وعليه فلا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

بعبارة أخرى: إن الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل في القسم الرابع وهو الدوران بين الأقلّ والأكثر، هو أن الخاصّ في الشبهة المفهومية ليس حجّة إلا في الأقلّ وهو مرتكب الكبيرة في المثال، وأما الزائد المشكوك وهو مرتكب الصغيرة، فإن الخاصّ مشكوك أنه جعل حجّة فيه أم لا، ومشكوك الحجّية في شيء ليس بحجّة - قطعاً - في ذلك الشيء. وأما العامّ فهو حجّة إلا فيما كان الخاصّ حجّة فيه. وعليه لا يكون الأكثر مردّداً بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة، كالشبهة المصداقية التي يكون المصداق مردّداً بين الدخول في العامّ وعدمه، بل العامّ - في الشبهة المفهومية- معلوم أن الخاصّ ليس حجّة فيه، لأجل الشكّ، فلا يزاحم حجّية العامّ فيه.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**نقطع بعد كونه قيداً في الوجوب وهو عدم التسمية باسم الفاسق**» لأن التسمية ليس لها مدخلية في موضوع الحكم.

• قوله: «**وأما الثاني فلعدم إحراز دلالة المخصّص على ذلك**» أي أن عدم التكليف لأجل عدم وجوده، فإذا لم يعلم المكلّف بوجوب القنوت في الصلاة - مثلاً- فيمكنه أن يجري أصالة البراءة، وفي المقام كذلك، فإنه إذا لم يعلم بشمول مفهوم الفاسق لمرتكبي الصغائر أيضاً، فيمكنه أن يأخذ بالقدر المتيقّن ولا يكون الباقي منجّزاً عليه، بل يكون بحكم العدم؛ لعدم الدليل على تقييد الفقراء بعدم ارتكابهم الصغائر، فيتعيّن عليه الرجوع الى العامّ.

• قوله: «**لأن دلالة العامّ على حكمه معلومة**» أي أن الدلالة على حكم العامّ وهو مرتكب الكبيرة معلومة، وهو: يجب إكرامه.

خلاصة ما تقدّم

• المراد من الشبهة المفهومية هي ما إذا ورد عامّ مخصّص وكان المخصّص مجملاً بحسب المفهوم.

• أقسام الشبهة المفهومية أربعة، فإذا ورد عامّ مخصّص وكان الخاصّ مجملاً بحسب المفهوم، فإما يكون الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً، وفي كلّ من الحالتين، إما يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر، أو يكون دائراً بين المتباينين.

وقد تعرّض السيد الشهيد للقسم الرابع، وهو ما إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر.

• اختار السيد الشهيد في المقام جواز التمسّك بالعامّ؛ لأنَّ مقتضي الحجّية موجود، وهو ظهور العامّ في العموم، والمانع مفقود.

• إن قيل: إذا كان الخاصّ منفصلاً وكان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فيكون تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية، أي إرجاع الشكّ في هذا القسم من الشبهة المفهومية إلى الشكّ في الشبهة المصداقية، وعليه فلا يجوز التمسّك بالعامّ.

• الجواب: إن التخصيص بعنوان الفاسق الواقعي، بحيث يكون مفهوم الفاسق أخذ بما هو مرآة حاكٍ عن واقعه، فيكون التخصيص بمقدار ما يحكي عنه هذا العنوان وهو عنوان الفاسق، وحيث إنّ محكيّ عنوان الفاسق مردّد بحسب الفرض بين الأقلّ والأكثر، والمتيقّن منه هو الأقلّ وهو مرتكب الكبيرة فقط، فيكون الخاصّ حجّة بالنسبة إلى فاعل الكبيرة، وأما فاعل الصغيرة فيبقى تحت العامّ، ولا توجد حجّة تخرجه عن العامّ.

(١١٧)

تطبيقات قاعدة الجمع العرفي

التطبيق الأوّل: إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء

- تقديم منطوق كلّ واحدة من الجملتين وترك مفهومهما
- مناقشة السيد الشهيد لوجه تقديم المنطوق على المفهوم
- الأقوال في مسألة تعدّد الشرط واتحاد الجزاء
  - ✓ تخصيص كلّ جملة بمنطوق الأخرى
  - ✓ رفع اليد عن مفهوم كلّ من الجملتين
  - ✓ تقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما
  - ✓ الشرط هو الجامع بين الجملتين
  - ✓ رفع اليد عن إحدى الجملتين وحفظ الأخرى
  - ✓ رفع اليد عن كلا الإطلاقين

٥. تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالاتٌ ادُّعيَ فيها تطبيقُ نظرية الجمعِ العرفيّ، ووقعَ البحثُ في صحّةِ ذلك وعدمهِ، نذكرُ فيما يلي جملةً منها:

١. إذا وردتْ جملتانِ شرطيّتانِ لكلٍّ منهما شرطٌ خاصٌّ ولهما جزاءٌ واحد، مِن قبيل: «إذا خفيَ الأذانُ فَقَصِّر»، و«إذا خَفِيَتِ الجُدرانُ فقَصِّر» وقعَ التعارضُ بين منطوقِ كلٍّ منهما ومفهومِ الأخرى. وهنا قد يقالُ بأنّ منطوقَ كلٍّ منهما يقدَّمُ على مفهومِ الأخرى، وينتجُ أنَّ للتقصير علّتين مستقلّتين: إمّا لأنَّ دلالةَ المنطوقِ دائماً أظهرُ من دلالةِ المفهوم، وإمّا بدعوى أنَّ المنطوقَ في المقامِ أخصُّ فيقدَّمُ تخصيصاً؛ لأنّ المفهومَ في كلِّ جملةٍ يدلُّ على انتفاءِ الجزاءِ بانتفاءِ شرطِها. وهذا مطلقٌ لحالتَي وجودِ شرطِ الجملةِ الأخرى وعدمِ وجوده، والمنطوقُ في الجملةِ الأخرى يدلُّ على ثبوتِ الجزاءِ في حالةِ وجودِ شرطِها فيكونُ مخصّصاً.

ونلاحظُ على ذلك: مَنْعَ الأظهريةِ ومَنْعَ الأخصِّيّة:

أمَّا الأوّلُ: فلأنَّ الدلالةَ على المفهوم مردُّها إلى دلالةِ المنطوقِ على الخصوصيةِ التي تستتبعُ الانتفاءَ عند الانتفاءِ. فالتعارضُ دائماً بينَ منطوقَين.

وأمّا الثاني: فلأنّنا لابدَّ أن نلتزمَ: إمّا بافتراض الشرطَين علّتين مستقلّتين للجزاء، وهذا يعني تقييدَ المفهومِ، وإمّا بافتراض أنَّ مجموعَ الشرطين علّةٌ واحدةٌ مستقلّةٌ، وهذا يعني الحفاظَ على إطلاقِ المفهومِ وتقييدِ المنطوقِ في كلٍّ مِن الشرطيَّتين بانضمام شرطِ الأخرى إلى شرطها. فالتعارضُ إذن بين إطلاقِ المنطوقِ وإطلاقِ المفهوم، والنسبةُ بينهما العمومُ من وجهٍ، فالصحيحُ أنّهما يتعارضانِ ويتساقطانِ ولا جمعَ عرفيّ.

الشرح

يشير السيد الشهيد في هذا البحث إلى عدّة تطبيقات وقع الاختلاف فيها بين الأعلام، ومحور الخلاف في هذه المباحث يتلخّص في أنه هل هذه الموارد هي من موارد التعارض غير المستقرّ التي يوجد فيها جمع عرفي، أم من مباحث التعارض المستقرّ التي لا يوجد فيها جمع عرفي.

ومن هنا يتّضح أن قاعدة الجمع العرفي وإن كانت تامّة من حيث الكبرى، لكن توجد مشاكل في عدد من تطبيقاتها، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه التطبيقات:

التطبيق الأوّل: إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء

إذا وردت جملتان مستقلّتان شرطيتان، وتعدّد الشرط فيهما، وكان الجزاء فيهما واحداً، أي واحداً شخصياً لا نوعيّاً[1]، فهنا الشرط متعدّد؛ لأنّه في الجملة الأولى (إذا خفي الآذان) وفي الثانية (إذا خفيت الجدران) والجزاء لهما واحد وهو التقصير، وقد تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة أن الجملة الشرطية لها مفهوم، ولها منطوق، والمنطوق كما في قوله (إذا خفي الأذان فقصّر) أما المفهوم فهو (إذا لم يخفَ الأذان فلا تقصّر حتى لو خفيت الجدران). وهنا قد يحصل التعارض بينهما فيما إذا تحقّق شرط إحدى الجملتين دون الأخرى، كما لو

(١) الواحد النوعي، كما لو قال: (إذا أفطرت فأعتق وإذا ظاهرت فأعتق) فالحكم هنا واحد نوعي لوجود امتثالين، للإفطار وللظهار، أما الواحد الشخصي فهو كما لو علمنا من الخارج أن الحكم له امتثال واحد، كما في قوله (إذا خفي الأذان فقصّر) و(إذا خفيت الجدران فقصّر) والحكم والجزاء واحد، ولا معنى لتعدّد امتثالها، أي لا معنى أن يكون في المقام تقصيران.

تحقّق خفاء الآذان من دون خفاء الجدران؛ لأنّ مقتضى الجملة الأولى (إذا خفي الأذان فقصّر) هو وجوب التقصير حتى لو لم تخفَ الجدران، أما مفهوم الجملة الثانية (إذا خفيت الجدران فقصر) يدلّ على عدم وجوب التقصير إذا لم تخفَ الجدران، حتى وإن خفي الأذان.

وعلى هذا الأساس يتحقّق التعارض بين منطوق كلّ من الجملتين ومفهوم الأخرى[1].

أما بين المنطوقين فلا يوجد تعارض لأنّهما مثبتان، ولا تعارض بين المثبتات، لأنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه.

وبناء على التعارض بين منطوق كلّ واحدة من الجملتين ومفهوم الأخرى، يطرح هذا السؤال: هل يوجد جمع عرفي بين منطوق ومفهوم الجملة الأخرى؟

وجهان لتقديم المنطوق على المفهوم

طرح في المقام وجهان للجمع العرفي؛ وذلك بتقديم منطوق كلّ واحدة من الجملتين وترك مفهومهما وحينئذٍ تكون النتيجة بالشكل التالي: أن يكون للتقصير إحدى علّتين، إما خفاء الآذان، وإما خفاء الجدران، فاذا تحقّقت إحدى هاتين العلتين وجب التقصير، فالعلّتان مستقلّتان.

الوجه الأوّل: إن المنطوق يقدّم على المفهوم بملاك الأظهرية؛ لأنّ المنطوق هو ما ينطق به، وهو عرفاً أقوى ظهوراً من المفهوم.

الوجه الثاني: إن المنطوق يقدّم بملاك الأخصّية، والسبب في كون المنطوق أخصّ من المفهوم هو أن المنطوق (إذا خفي الآذان) يتعرّض لحصّة واحدة، أما المفهوم لجملة (إذا خفيت الجدران فقصر) يقول: إذا لم يخفَ الجدران فلا تقصّر سواء خفي الأذان أم لم يخفَ، فهو يتعرّض لحصّتين، وهما عدم التقصير في

---

(١) توجد وجوه ستة لعلاج هذا التعارض، نتعرّض لها إن شاء الله في التعليق على النصّ.

حالتين، في حالة خفاء الأذان وفي حالة عدم خفائه، لهذا كان المفهوم أعمّ من المنطوق، فيقدّم المنطوق بملاك الأخصّية.

مناقشة السيد الشهيد لوجهي تقديم المنطوق على المفهوم

أما مناقشة الوجه الأوّل - القائل بأن ملاك تقديم المنطوق على المفهوم بملاك الأظهرية- فحاصلها: أن التعارض ليس بين المنطوق والمفهوم ليقال أن المنطوق يقدّم بملاك الأظهرية، بل التعارض بالحقيقة بين المنطوقين، وإذا كان التعارض بين المنطوقين، فلا توجد بينهما أظهرية وظاهرية.

بيان ذلك: إنّ المفهوم يتولّد وينشأ من دلالة المنطوق على أنه علّة تامّة منحصرة، ومن الواضح أن العلّة التامّة الانحصارية تستلزم انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فلو لم تكن دلالة المنطوق على العلّية الانحصارية لما حصلت دلالة على المفهوم، وبهذا يتّضح أن التعارض أوّلاً وبالذات بين المنطوقين، ومعه تكون دلالة جملة (إذا خفي الأذان فقصِّر) على كون خفاء الأذان علّة منحصرة للتقصير، وحينئذٍ تتعارض مع الجملة الثانية (إذا خفيت الجدران فقصّر) الدالّة على أن خفاء الجدران علّة منحصرة للتقصير.

وبهذا يتّضح أن التعارض أوّلاً وبالذات بين منطوقي الجملتين، وليس بين منطوق إحدى الجملتين مع مفهوم الأخرى، كي يقال بتقديم المنطوق على المفهوم بملاك الأظهرية.

وأما مناقشة الوجه الثاني - القائل بأن الملاك في تقديم المنطوق على المفهوم هو الأخصّية- فحاصلها: أننا لو سلّمنا معكم بأن التعارض ليس بين المنطوقين، وإنما التعارض بين المنطوق والمفهوم، ولكن من قال لكم إن المنطوق أخصّ من المفهوم، بل الصحيح أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فيتعارضان في مورد التصادق ويتساقطان، ومن ثم يرجع إلى الأصول العملية.

بيانه: إن المولى حينما يقول: (إذا خفي الأذان فقصّر) ويقول في جملة أخرى: (إذا خفيت الجدران فقصّر) فهذان الشرطان هما (خفاء الأذان وخفاء الجدران)، وحيث إنّ مقتضى الشرط في الجملة الشرطية هو صيرورة الشرط علّةً تامّةً، وليس جزء علّة، فإذا خفي الأذان وجب التقصير سواء خفيت الجدران أم لا، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الجملة الثانية أي إذا خفيت الجدران، وجب التقصير سواء خفي الأذان أم لا. فإطلاق المنطوقين يقتضي أن يكون كلّ من الشرطين علّة مستقلّة لا جزء علّة؛ لأنّ هذا الإطلاق يقابله التقييد (بالواو) – كما تقدّم في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة– لأنّ خفاء الأذان لو كان جزء علّة، فلابدّ أن تكون العلّة للتقصير كلا الشرطين، وهما خفاء الأذان وخفاء الجدران.

أما بالنسبة إلى إطلاق المفهوم في كلّ من الجملتين، فانه يقتضي أن تكون علّة التقصير منحصرة بأحد الشرطين – إما خفاء الأذان أو خفاء الجدران– ولا توجد علّتان كما في إطلاق المنطوق، والسبب في ذلك هو أن إطلاق مفهوم جملة (إذا خفي الأذان فقصّر) يدلّ على وجوب التقصير في حالة خفاء الأذان فقط، سواء خفيت الجدران أم لا، مما يدلّ على أن العلّة للتقصير منحصرة بخفاء الأذان، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الجملة (إذا خفيت الجدران فقصّر) حيث تدلّ على أن علّة وجوب التقصير هي خفاء الجدران فقط سواء خفي الأذان أم لا.

ومن الواضح أن إطلاق المفهوم هذا يقابله التقييد بـ (أو)، كما تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

وبهذا يتّضح أنه إذا أخذنا بإطلاق المنطوق في كلّ من الجملتين، ينتج أن كلّ شرط علّة تامّة لوجوب التقصير، فلابدّ من تقييد إطلاق المفهومين.

وإن أخذنا بإطلاق المفهوم في كلّ من الجملتين ينتج أن وجوب التقصير له علّة واحدة لا علّتان، فلابدّ من تقييد إطلاق المنطوقين.

ومن الواضح أن الأخذ بكلّ من إطلاق المنطوقين والمفهومين غير ممكن،

لأنّه يدور بين أمرين: إما أنّ كلاً من الشرطين علّة تامّة أو أن كلّ واحد منهما جزء علّة، والجمع بين كون شيء علّة تامّة وكونه جزءَ علّة لشيءٍ واحدٍ محالٌ، كما هو واضح.

وبهذا يتّضح أن التعارض هو بين إطلاق المنطوقين وإطلاق المفهومين، والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، فيتعارضان في مورد التصادق وهو إذا تحقّق أحد الشرطين، كما لو خفي الأذان فقط من دون خفاء الجدران، فحينئذٍ يتحقّق التعارض بين منطوق جملة (إذا خفي الأذان فقصّر) وبين مفهوم الجملة الثانية (وهي إذا خفيت الجدران فقصّر) حيث إنّ منطوق الأولى يقول إذا تحقّق الشرط فقصّر، أما إطلاق مفهوم الجملة الثانية فيقول: إذا خفي الأذان لا يجب التقصير.

ونفس الكلام يأتي فيما إذا تحقّق شرط الجملة الثانية وهي: إذا خفيت الجدران فقصّر، فإن منطوق هذه الجملة يقول: إذا تحقّق الشرط وهو خفاء الجدران فقصّر، في حين إنّ إطلاق مفهوم جملة (إذا خفي الأذان فقصّر) يقول: لا يجب التقصير إذا خفيت الجدران، وعليه فالتعارض في المقام في حالة تحقّق أحد الشرطين دون الآخر.

ومادّة الافتراق هي في حالة تحقّق كلا الشرطين، لأنّ إطلاق منطوق كلّ واحدة من الجملتين يوجب التقصير، كما أن مفهوم كلّ واحدة من الجملتين لا يمنع من وجوب التقصير.

والحاصل: أن ما تقدّم من الوجهين للجمع العرفي بأظهرية أو أخصّية المنطوق من المفهوم غير تامّ.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد في بحوثه بقوله: «ما أفاده من أنَّ النسبة بين منطوق كلّ منهما ومفهوم الآخر العموم والخصوص المطلق فهو غريب جدّاً، وكأنه تصوّر أنَّ دلالة المنطوق في كلّ من الشرطيتين على الترتّب يساوق

الدلالة على كون الشرط علّة تامّة للجزاء، مع وضوح أنَّ ما هو مدلول الشرطية وضعاً أصل الترتّب وهو لا ينافي مفهوم الآخر، وأما كونه علّة تامّة فبالإطلاق المقابل للتقييد بالواو، كما هو واضح.

فالصحيح: ما عليه المحقّق النائيني من أنَّ النسبة بينهما العموم من وجه لأنّهما يتعارضان في حالة وجود أحد الشرطين دون الآخر، حيث إنَّ منطوق الأوّل يثبت الجزاء ومفهوم الآخر ينفيه، ويفترق المنطوق عن المفهوم فيما إذا اجتمع الشرطان معاً، فإنَّ المنطوق يثبت الحكم والمفهوم لا ينفيه، ويفترق المفهوم عن المنطوق في حالة فقدان كلا الشرطين، كما هو واضح»[1].

وقد أشار المحقّق النائيني إلى هذا المعنى بقوله: «فالتحقيق هو أن يقال: إنّه بعدما كان الشرط ظاهراً في العلّة التامّة المنحصرة، وكان تعدّد الشرط ينافي ذلك، فلابدّ إما: من رفع اليد عن كونه علّة تامّة وجعله جزء العلّة، فيكون المجموع من الشرطين علّة تامّة منحصرة ينتفي الجزاء عند انتفائهما معاً، ويكون قوله مثلاً: إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفي الجدران فقصّر، بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان والجدران فقصّر.

وإما: من رفع اليد عن كونه علّة منحصرة مع بقائه على كونه علّة تامّة، فيكون الشرط أحدهما تخييراً، ويكون المثال بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصّر، ويكفي حينئذٍ أحدهما في ترتّب الجزاء، مع قطع النظر عن كون خفاء الأذان يحصل قبل خفاء الجدران دائماً. وحينئذٍ لابدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين، إما ظهور الشرط في كونه علّة تامّة، وإما ظهوره في كونه علّةً منحصرة. وحيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من ظهور الآخر ولا أحدهما حاكماً على الآخر – لمكان أنّ كلاً من الظهورين إنما يكون بالإطلاق

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص١٩٠.

ومقدّمات الحكمة، على ما تقدّم - كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي من ورود التقييد على أحد الإطلاقين»[١].

تعليق على النص

الأقوال في مسألة تعدّد الشرط واتحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط، كما في مثل: إذا خفي الأذان فقصّر وإذا خفيت الجدران فقصّر، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لابدّ من رفع اليد عن الظهور، وقد قدّمت في بيان كيفية رفع اليد عن ظهور الشرطية في المفهوم وجوه ستّة، أشار المحقّق الخراساني إلى أربعة منها كما يظهر من قوله: «الأمر الثاني: إنه إذا تعدّد الشرط، مثل: إذا خفي الأذان فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لابدّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور.

إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فيهما الدلالة على ذلك.

وإما بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدّد الشرط قرينة على أن الشرط في كلّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان»[٢]، وإليك بيان هذه الأقوال:

---

(١) فوائد الأصول: ج١-٢، ص ٤٨٨.

(٢) كفاية الأصول: ص٢٠١.

القول الأوّل: تخصيص كلّ جملة بمنطوق الأخرى

حيث يوجد في المقام إطلاقان:

الإطلاق الأوّل: إطلاق المفهوم في الجملة الأولى وهي: (إذا خفي الأذان فقصّر) ومفهومها هو: (إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر سواء خفيت الجدران أم لا).

الإطلاق الثاني: إطلاق المفهوم في الجملة الثانية وهي (إذا خفيت الجدران فقصّر) ومفهومها هو: (إذا لم تخفَ الجدران فلا يجب القصر سواء خفي الأذان أم لا).

وحلّ هذا التعارض يتمّ بتقييد إطلاق المفهوم في الجملة الأولى (إذا خفي الأذان فقصّر) بمنطوق الجملة الثانية، وهي (إذا خفيت الجدران فقصّر) فينتج: (إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر إلّا إذا خفيت الجدران). وكذلك يقيّد إطلاق المفهوم في الجملة الثانية (إذا خفيت الجدران فقصّر) بمنطوق الأولى (إذا خفي الآذان..) وينتج: (إذا لم تخف الجدران لم يجب القصر إلا إذا خفي الآذان).

القول الثاني: رفع اليد عن المفهوم في كلّ من الجملتين

فلا يكون لهما دلالة على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء.

القول الثالث: تقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما

أي تقييد منطوق أحدهما بمنطوق الآخر، بمعنى أن يكون الشرط للقصر خفاء الجدران وخفاء الأذان معاً، فيكون كلّ واحد منهما جزء العلّة، وترتّب وجوب القصر على كلا الشرطين مجموعاً لا على أحدهما مستقلاً.

القول الرابع: الشرط هو الجامع بين الجملتين

أي أن تعدّد الشرط قرينة على أن القدر المشترك بينهما هو الجامع لهما وهو

الشرط المؤثّر، وينتفي الجزاء بانتفائه، فيجب القصر بأحدهما وينتفي بانتفائهما معاً، فيترتّب وجوب القصر على خفاء أحدهما وإن لم يخفَ الآخر.

القول الخامس: رفع اليد عن إحدى الجملتين وحفظ الأخرى في منطوقها ومفهومها

وهذا ما ذهب إليه ابن إدريس في السرائر، حيث قال: «ابتداء وجوب التقصير على المسافر، من حيث يغيب عنه أذان مصره المتوسّط، أو تتوارى عنه جدران مدينته، والاعتماد عندي على الأذان المتوسّط، دون الجدران»[1].

القول السادس: رفع اليد عن كلا الإطلاقين (المنطوق والمفهوم)

ومن ثم الرجوع إلى الأصول العملية، وهذا ما اختاره المحقّق النائيني وتبعه المصنّف، كما تقدّم في مطاوي البحث.

• قوله قدس سره: «**وأما الثاني: فلأننا لابدّ من الالتزام إما بافتراض الشرطين علّتين مستقلتين لجزاء، وهذا يعني تقييد المفهوم وإما...**» العبارة في الكتاب ليست واضحة، ومقصوده قدس سره هو أننا لابدّ أن نلتزم إما بافتراض الشرطين علّتين مستقلتين للجزاء، وهذا يعني تقييد المفهوم، وإما بافتراض أن مجموع الشرطين علّة واحدة مستقلّة، وهذا يعني الحفاظ على إطلاق المفهوم، ولكن بتقييد المنطوق لكلّ من الشرطين.

خلاصة ما تقدّم

• **التطبيق الأوّل**: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء (مثلاً إذا وردت جملتان مستقلتان شرطيتان، وتعدّد الشرط فيهما، وكان الجزاء فيهما واحداً. فالجملة الأولى قوله: إذا خفي الآذان. وفي الثانية: إذا خفيت الجدران) فالجزاء لهما واحد

---

(١) كتاب السرائر: ج١، ص٣٣١.

وهو التقصير، فيتعارض منطوق كلّ من الجملتين مع مفهوم الأخرى، أما بين المنطوقين فلا يوجد تعارض لأنّهما مثبتان.

• طُرح وجهان للجمع العرفي لتقديم منطوق كلّ واحدة من الجملتين وترك مفهومها، وحينئذٍ تكون النتيجة بالشكل التالي: أن يكون للتقصير إحدى علتين، إما خفاء الآذان، وإما خفاء الجدران، فإذا تحقّقت إحدى هاتين العلتين وجب التقصير، فالعلتان مستقلّتان.

• في مقام بيان الوجه أو النكتة في تقديم المنطوق على المفهوم يوجد وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ المنطوق يقدّم على المفهوم بملاك الأظهرية؛ لأنّ المنطوق هو ما ينطق به، وهو عرفاً أقوى ظهوراً من المفهوم.

الوجه الثاني: أنّ المنطوق يقدّم بملاك الأخصّية.

• مناقشة السيد الشهيد لوجه تقديم المنطوق على المفهوم.

مناقشة الوجه الأوّل: أن التعارض ليس بين المنطوق، بل التعارض بالحقيقة بين المنطوقين. وإذا كان التعارض بين المنطوقين، فلا توجد بينهما أظهرية وظاهرية.

مناقشة الوجه الثاني: لو سلّمنا أن التعارض ليس بين المنطوقين، وإنما بين المنطوق والمفهوم، ولكن من قال لكم أن المنطوق أخصّ من المفهوم، بل الصحيح أنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فيتعارضان في مورد التصادق ويتساقطان، ومن ثم يرجع إلى الأصول العملية.

(١١٨)

التطبيق الثاني: أصالة عدم التداخل في الأسباب

- المقام الأوّل: إذا تعدّدت الأسباب هل يتعدّد الحكم أم لا؟
- المقام الثاني: إذا تعدّد الجزاء فهل يتعدّد الامتثال أم لا؟
- الإشكال على القول بتعدّد الحكم والامتثال
- المشهور عدم تداخل الأسباب والمسبّبات
- استدلال الأعلام على عدم التداخل

٢. إذا وردَتْ جملتانِ شرطيَّتان متّحدتانِ جزاءً ومختلفتانِ شرطاً، وثبتَ بالدليل أنّ كلاًّ من الشرطَين علّةٌ تامّةٌ ووُجدَ الشرطانِ معاً، فهل يتعدّدُ الحكمُ أو لا؟

وعلى تقديرِ التعدُّدِ، فهل يتطلَّبُ كلٌّ منهما امتثالاً خاصّاً به أو لا؟

ومثالُه: إذا أفطرتَ فأَعْتِقْ، وإذا ظاهَرْتَ فأَعْتِق، والمشهورُ: أنَّ مقتضَى ظهورِ الشرطيةِ في عليّةِ الشرطِ للجزاء أن يكونَ لكلِّ شرطٍ حكمٌ مسبَّبٌ عنه، فهناك إذن وجوبانِ للعتق، وهذا ما يسمَّى بأصالةِ «عدمِ التداخل في الأسباب»، بمعنى: أنَّ كلَّ سببٍ يبقَى سبباً تامّاً ولا يندمجُ السببانِ ويصيرانِ سبباً واحداً.

وحيثُ إنَّ كلَّ واحدٍ مِن هذينِ الوجوبين يمثِّلُ بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر، فلابدَّ مِن انبعاثَين وتحرُّكَين، وهذا ما يسمَّى بأصالةِ «عدمِ التداخل في المسبّبات» بمعنى: أنَّ الوجوبَين المسبَّبين لا يُكتَفَى بامتثالٍ واحدٍ لهما.

فإن قيل: إنَّ هذينِ الوجوبَينِ إن كان متعلّقُهما واحداً ـ وهو طبيعيُّ العتقِ في المثال ـ لزمَ إمكانُ الاكتفاءِ بعتقٍ واحد. وإن كان متعلّقُ كلٍّ منهما حصّةً مِن العتقِ غيرَ الحصّةِ الأخرى، لزمَ تقييدُ إطلاقِ مادّةِ الأمرِ في «أعتِق»، وهو خلافُ الظاهر.

كان الجواب: أحد وجهين:

الأوّل: أن يؤخذَ بالتقديرِ الأوّلِ ـ بناءً على إمكان اجتماعِ بعثَينِ على عنوانٍ كلّيٍّ واحد ـ ويقال: إنَّ تعدُّدَ البعثِ والتحريكِ بنفسِه يقتضي تَعدُّدَ الانبعاثِ والحركة، وإن كان العنوانُ الذي انصبَّ عليه البعثانِ واحداً.

الثاني: أن يُؤخذَ بالتقدير الثاني ـ بناءً على عدم إمكان اجتماع بعثَينِ على عنوانٍ واحد ـ ويُلتزَمَ بتقييدِ إطلاقِ المادّة، والقرينةُ على التقييد نفسُ ظهورِ الجملتين في تعدُّدِ الوجوب مع عدم إمكانِ اجتماعِهما على عنوانٍ واحدٍ بحسبِ الفرض، وهذا نحوٌ مِن الجمعِ العرفيّ.

الشرح

التطبيق الثاني من تطبيقات قاعدة الجمع العرفي هو ما اشتهر باسم (أصالة عدم التداخل في الأسباب)، كما إذا وردت جملتان شرطيّتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطاً، وثبت بالدليل أن كلاً من الشرطين علّة تامّة للجزاء، أي يوجد حكمان لا حكم واحد. وهذا بخلاف الحالة السابقة التي لا نعلم بأن كلّ واحد من الشرطين علّة تامّة أم لا، كما إذا قال الشارع (إذا أفطرت متعمّداً فأعتق رقبة) و(إذا ظاهرت فأعتق رقبة) فكل واحد من الشرطين علّة مستقلّة، أي الإفطار علّة مستقلّة لوجوب العتق، والظهار علّة مستقلّة لوجوب العتق أيضاً، فلو فرضنا أنَّ مكلّفاً أفطر متعمّداً وقبل أن يعتق ظاهَرَ، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: إذا تعدّدت الأسباب هل يتعدّد الحكم؟

إذا أفطر المكلّف متعمّداً وظاهَرَ، فهل يحدث وجوبان للعتق أم وجوب واحدٌ. فإن قلنا بحدوث وجوبين، فهذا معناه عدم تداخل الأسباب. أما لو قلنا أن الوجوب الحادث هو وجوب واحد، فهذا معناه تداخل الأسباب؟

والجواب: إن المشهور ذهب إلى أن مقتضى ظهور الشرطية في عليّة الشرط للجزاء، لابدّ أن يتعدّد الجزاء والحكم، بتعدّد أسبابه، ففي المثال المتقدّم يحدث وجوبان للعتق أحدهما للإفطار المتعمّد والآخر للظهار، وهذا هو مختار السيد الشهيد.

المقام الثاني: إذا تعدّد الجزاء فهل يتعدّد الامتثال

في هذا المقام نبحث أنه بناء على أن الأصل عدم تداخل الأسباب، فهل مقتضى القاعدة تحقّق امتثال الجميع - مع الاشتراك في الاسم - بواحد أو لا يتحقّق إلا بالإتيان بالمتعلّق بعدد أفراد الحكم، أي هل يمكن امتثال الوجوبين بامتثال واحد أم أن لكلّ واحد من الوجوبين امتثالاً خاصّاً به؟

وهذه مسألة أخرى غير ما تقدّم، تسمّى بـ«مسألة تداخل المسبّبات» إذ هـي من ملحقات الأولى.

فإن قلنا لابدّ من تحقّق امتثالين، لأنّ كلّ وجوب يقتضي تحرّكـاً خاصّـاً بـه، فهذا يعني أصالة عدم التداخل في الأسباب. وإن قلنا بالاكتفاء بامتثال واحـد، فهذا يعني أصالة تداخل المسبّبين في مقام الامتثال.

والجواب: إن الأصل هو عدم التـداخل في المـسبّبات، وعليـه فـلا يكتفـى بامتثال واحد للوجوبين المسبّبين في الجملتين الشرطيتين.

والدليل على ذلك هو: أن كلّ وجوبٍ يقتضي امتثـالاً وتحرّكـاً مختـصّاً بـه، وهذه النظرية المعروفة باستحالة توارد علّتين على معلولٍ واحد. فكلّ علّة يولد منها معلول واحد، ولا يعقل أن توجد علّتان مع كون المتولّـد معلـولاً واحـداً، باعتبار أن العلّة الأولى عندما أوجدت المعلول الأوّل، فالعلّة الثانية ماذا تريد أو تولّد؟ إن كانت تريد أن تولّد نفس المعلول الأوّل، فهذا تحصيل حاصل، وعليه فلابدّ أن تولّد معلولاً آخر غير المعلول الأوّل، وهو المطلوب.

وبهذا يتّضح أن الأصل في المسبّبات هو عدم تداخلها في مقام الامتثال[1].

الإشكال على القول بتعدّد الحكم والامتثال

حاصل هذا الإشـكال هـو أن هـذين الوجـوبين، إمـا أن يكـون مـتعلّقهما متعدّداً أو واحداً، فإن كان المتعلّق واحداً وهـو طبيعـيّ العتـق، فيلـزم في هـذه الحالة الاكتفاء بعتق واحد، لأنّه عندما امتثلت الأوّل وأعتقت رقبة، فهذا يعني أنك حقّقت الطبيعي، وإذا حقّقـت الطبيعـي لا معنـى أن يقـول لـك الـشارع أعتق، لأنّ الطبيعي يتحقّق بفرد واحد، وعليه فلا معنى لقولكم بعدم الاكتفـاء بامتثال واحد ووجوب امتثالين.

---

(١) سنتعرّض للأقوال في المسألة وإلى كلمات المشهور في المقام أيضاً.

وإن كان متعلّق الوجوبين متعدّداً، أي أن الوجوب الأوّل تعلّق بحصّة من العتق، والوجوب الثاني تعلّق بحصّة أخرى من طبيعيّ العتق، فهذا يعني عدم إمكان الاكتفاء بامتثال واحد، وحيث إنّ هذا الاحتمال باطل؛ لأنّه مخالف لظهور الإطلاق، لأنّ المتعلّق غير مقيّد بقيد، أي أن العتق في كلّ من الجملتين مطلق، فلم يقل: إن ظاهرت فأعتق ثانيةً، وعليه فلابدّ أن يكون المتعلّق واحداً وهو طبيعيّ العتق لا أنه متعدّد.

الجواب على الإشكال: إننا نختار الشقّ الأوّل من الإشكال – وهو أن يكون متعلّق الوجوبين واحداً وهو طبيعيّ العتق– فمن الواضح أن هذا الشقّ يكون معقولاً إذا قلنا بجواز اجتماع المثلين على أمر واحد، فلو بنينا على إمكان اجتماع المثلين على عنوان كلّي واحد في الأمورالاعتبارية لا التكوينية، فلا محذور أن يجتمع وجوبان على عموم كلّي واحد وهو العتق، وعليه يتعدّد الامتثال؛ لأنّ كلّ وجوب يقتضي تحرّكاً خاصّاً به، فيلزم إيجاد الطبيعي مرّتين.

وكذلك لو اخترنا الشقّ الثاني من الإشكال – وهو أن متعلّق الوجوبين متعدّد، أي أن الوجوب الأوّل تعلّق بحصّة من العتق والوجوب الثاني تعلّق بحصّة أخرى من طبيعيّ العتق– وهذا لا ينافي القول بإطلاق المتعلّق وعدم تقييده بفرد آخر؛ لوجود قرينة على التقييد بالفرد الآخر، وهذه القرينة هي تعدّد الوجوب، لأنّ تعدّد الوجوب على الرغم من عدم إمكان تعلّقهما بشيء واحد يكون قرينة على تقييد الوجوب الثاني بحصّة أخرى من الطبيعي.

إذن نستكشف من تعدّد الوجوب أن المتعلّق لابدّ أن يكون متعدّداً، وعليه يتعدّد الامتثال.

ومن الواضح أن هذا نحو من الجمع العرفي بين الوجوبين، وذلك بتقييد الوجوب الثاني بحصّة أخرى؛ لعدم إمكان اجتماعهما في شيء واحد، وبهذا يتّضح أن هذه الحالة من صغريات قاعدة الجمع العرفي، بخلاف الحالة الأولى.

الأقوال في مسألة تداخل الأسباب والمسببات

ذهب مشهور الأصوليين إلى أن الأصل هو عدم تداخل الأسباب والمسبّبات، لكن اختلفوا في طريقة الاستدلال على ذلك، وإليك جملة من كلماتهم:

- استدلّ **صاحب الكفاية** على ذلك بظهور الجملة الشرطية على كون الشرط علّة تامّة للجزاء حيث قال: «إن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدّد الشرط»[١].

لكنه أعرض عن هذا الوجه في هامش الكفاية وذكر أن الوجه في عدم التداخل هو تقديم العرف لظهور الجملة الشرطية على الإطلاق، حيث قال: «بناء على ما اخترناه في غير مقام، من أنه إنما يكون معلّقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً، فالدوران حقيقة بين الظهورين حينئذٍ وإن كان، إلا أنه لا دوران بينهما حكماً، لأنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطّلاع على تعدّد القضية الشرطية أن قضيته تعدّد الجزاء، وأنه في كلّ قضية وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم»[٢].

- استدلّ **المحقّق النائيني** على ذلك بأن ظهور الجملة الشرطية في أن للشرط تأثيراً مستقلاً رافع لموضوع حكم العقل بالاكتفاء لفرد واحد من الطبيعة، فيكون ظهور الجملة الشرطية باستقلالية الشرط وارداً على حكم العقل، وهذا ما أفاده بقوله: «الأصل اللفظي يقتضي عدم تداخل الأسباب والمسبّبات. أما عدم تداخل الأسباب فتوضيحه: هو أن تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظياً، إلّا أن عدم قابلية صرف الوجود للتكرّر ليس مدلولاً لفظياً، حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية في تأثير كلّ شرط لجزاء غير ما أثّره الآخر،

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ص٢٠٤، هامش رقم (٣).

بل من باب حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً.

وأما أن المطلوب واحد أو متعـدّد، فـلا يحكـم بـه العقـل، ولا يـدلّ عليـه اللفظ، ولذا اختلف في دلالة الأمر على المرّة والتكرار.

وبعبارة أخرى: وضعت صيغة الأمر لطلب إيجاد الطبيعة، والعقل يحكم بأنّ إيجاد الطبيعة يحصل بإتيانها مرّة فلا موجب لإتيانها ثانياً، وهذا لا ينـافي أن يكـون المطلوب إيجادها مرّتين، بحيث يكون امتثال كلّ مرّة كافياً لامتثـال مطلـوب، أي لو دلّ الدليل على أن المطلوب متعـدّد لا يعارضـه حكـم العقـل عـلى أن امتثـال الطبيعة يحصل بإتيانها، لأنّ كلّ مطلوب يحصل امتثاله بإتيانه مرّة عقلاً.

أما أنَّ المطلوب متعدّد أو لا، فلا يحكم به العقـل. فـإذا دلّ ظـاهر الـشرطيتين على تعدّد المطلوب لا يعارضه شيء أصلاً، ومما ذكرنا انقـدح مـا في تقـديم ظهـور القضيتين من جهة كونه بياناً لإطلاق الجزاء، لأنّه – على ما ذكرنـا– ظهـور الجـزاء في الاكتفاء بالمرّة ليس من باب الإطلاق أصلاً، حتـى يقـع التعـارض، بـل يكـون ظهور القضية الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً في الجـزاء، رافعـاً حقيقـةً لموضـوع حكم العقل: بأنّ المطلوب واحد يحصل امتثاله بإتيانه مـرّة، وواردأ عليـه، بـل عـلى فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطية حاكماً عليه، كما لا يخفى»[(١)].

• وعلّق **السيد الخوئي** مستحسناً مقالة المحقّق النـائيني بقولـه: «ولـشيخنا الأستاذ قُدِّسَ سِرُّهُ في المقام كلام وهو في غاية الصحّة والجودة»[(٢)].

• **واستدلّ المحقّق العراقي** في المقام بأن تقديم ظهور كلّ شرط في كونه علّة مستقلّة على ظهور الجزاء في وحدة المتعلّق أولى من العكس؛ لأنّ تقـديم ظهـور الشرطين على ظهور الجزاء لا يستلزم إلا ارتكاب خلاف ظـاهر واحـد، وهـذا

---

(١) فوائد الأصول: ج٢، ص٤٩٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٥، ص١١٨.

بخلاف العكس، فإنَّه يستلزم ارتكاب خلاف ظاهرين، لأنّ تقديم ظهور الشرطين أقلّ محذوراً من تقديم ظهور الجزاء، ومن الواضح أنه في حالة الدوران يتعيّن الأخذ بالأقلّ محذوراً، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «إن ظاهر الجملة الشرطية فيهما لما كان هو حدوث الجزاء عند كلّ شرط، ومقتضاه كان هو لزوم تعدّد الوضوء والكفّارة وجوداً عند تعدّد الشروط، وكان الأخذ بما يقتضيه ظاهر الشرطين مع ظهور المتعلّق في الجزاء في صرف الوجود الغير القابل للتعدّد والتكرّر غير ممكن جداً، لاستلزامه لاجتماع الوجودين في وجود واحد، فلا جرم يقع بينهما التنافي، حيث يعلم إجمالاً بمخالفة أحد الظهورين للواقع، إما ظهور المتعلّق في صرف الوجود أو ظهور الشرطين، وفي مثله لابدّ من التصرّف في أحد الظهورين، ورفع اليد إما عن ظهور المتعلّق في الصرف وحمله على وجود بعد وجود، أو عن ظاهر الشرطين في اقتضائهما الاستقلال في التأثير في الجزاء.. وفي مثله نقول: إن الذي يقتضيه التحقيق هو لزوم تحكيم ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهور الجزاء في صرف الوجود ولزوم التصرّف فيه بحمله على التعدّد ووجود بعد وجود، وذلك لما يلزمه من كونه أقلّ محذوراً من العكس، حيث إنّه على تقدير تحكيم ظهوره على ظهور الشرطين يلزمه رفع اليد عن ظهور كلّ واحد من الشرطين في الاستقلال، فيحتاج إلى ارتكاب خلاف ظاهرين، وهذا بخلافه في طرف العكس، حيث إنّه لا يلزمه إلا ارتكاب خلاف ظاهر واحد، ومن عند الدوران يتعيّن ما هو أقلّ محذوراً من الآخر، فإن ارتكاب خلاف الظاهر بنفسه محذور، وهو يتقدّر بقدره»[1].

وبهذا يبطل القول بالتداخل على الإطلاق وجواز الاكتفاء بوجود واحد.

• واستدلّ **المحقّق الأصفهاني** على المقام بأن البعث المتعلّق بالشيء يقتضي وجوداً واحداً منه، والبعث الآخر يقتضي وجوداً آخر.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٢، ص٤٨٦.

وإلى هذا أشار بقوله: «التحقيق: أن الوحدة التي يقتضيها إطلاق المتعلّق وقرينة الحكمة الموجبة لصلوح المتعلّق لتعلّق الحكم به هي وحدة المتعلّق من حيث المطلوبية بالطلب المتعلّق به، بمعنى أن البعث المتعلّق بالإكرام مثلاً يقتضي وجوداً واحداً من الإكرام، ولا يقتضي عدم البعث إلى وجود آخر بل بالإضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء، والبعث الآخر مقتضٍ لوجود آخر بنفسه؛ فإن الإيجاد الآخر يقتضي وجوداً آخر. ومنه علم أن مطلوبية وجود آخر ليس من باب تقييد المتعلّق بالآخر؛ ضرورة أن كلّ قضية ليست ناظرة إلى قضية أخرى حتى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر، بل كلّ قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام، فنفس التحريك تحريك آخر، فيقتضي حركة أخرى لتلازم التحريك والحركة»[1].

خلاصة ما تقدّم

• التطبيق الثاني من تطبيقات قاعدة الجمع العرفي وهو ما اشتهر باسم (أصالة عدم التداخل في الأسباب) كما إذا وردت جملتان شرطيتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطاً، وثبت بالدليل أن كلاً من الشرطين علّة تامّة للجزاء.

• ذهب المشهور إلى أن مقتضى ظهور الشرطية في علّية الشرط للجزاء، لابدّ أن يتعدّد الجزاء والحكم، بتعدّد أسبابه، وهذا هو مختار السيد الشهيد.

• بناء على أن الأصل عدم تداخل الأسباب، فهل مقتضى القاعدة تحقّق امتثال الجميع - مع الاشتراك في الاسم - بواحد أو لا يتحقّق إلا بالإتيان بالمتعلّق بعدد أفراد الحكم؟

وهذه مسألة أخرى غير ما تقدّم، تسمّى بـ (مسألة تداخل المسبّبات) وهي من ملحقات الأولى، فإن قلنا لابدّ من تحقّق امتثالين، لأنّ كلّ وجوب يقتضي تحركاً خاصّاً به، فهذا يعني أصالة عدم التداخل في الأسباب، وإن قلنا بالاكتفاء

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٦١٨.

بامتثال واحد فهذا يعني أصالة تداخل المسبّبين في مقام الامتثال.

• الجواب: أن الأصل هو عدم التداخل في المسبّبات، وعليه فلا يكتفى بامتثال واحد للوجوبين المسبّبين في الجملتين الشرطيتين.

• الدليل على ذلك هو أن كلّ وجوب يقتضي امتثالاً وتحرّكاً مختصّاً به، وهذه النظرية المعروفة باستحالة توارد علّتين على معلول واحد، فالأصل في المسبّبات هو عدم تداخلها في مقام الامتثال.

• أشكل على القول بتعدّد الحكم والامتثال بأن هذين الوجوبين، إما أن يكون متعلّقهما واحداً وهو طبيعي العتق، فيلزم في هذه الحالة الاكتفاء بعتق واحد. وإن كان متعلّق الوجوبين متعدّداً، فهذا يعني عدم إمكان الاكتفاء بامتثال واحد. وحيث إنّ هذا الاحتمال باطل؛ لأنّه مخالف لظهور الإطلاق، فلابدّ أن يكون المتعلّق واحداً – وهو طبيعيّ العتق- وليس متعدّداً.

• جواب الإشكال، إننا نختار الشقّ الأوّل من الإشكال – وهو أن يكون متعلّق الوجوبين واحداً وهو طبيعيّ العتق- فمن الواضح أن هذا الشقّ يكون معقولاً إذا قلنا بجواز اجتماع المثلين على أمر واحد، في الأمورالاعتبارية لا التكوينية.

وكذلك لو اخترنا الشقّ الثاني من الإشكال – وهو أن متعلّق الوجوبين متعدّد- وهذا لا ينافي القول بإطلاق المتعلّق وعدم تقييده بفرد آخر؛ لوجود قرينة على التقييد بالفرد الآخر، وهذه القرينة هي تعدّد الوجوب.

(١١٩)

التطبيق الثالث

تعارض الدليل الإلزامي مع الدليل الترخيصي

٣. إذا تعارض دليلٌ إلزاميٌّ ودليلٌ ترخيصيٌّ بالعموم من وجهٍ، قُدِّمَ الدليلُ الإلزاميّ.

وقد يقرَّبُ ذلك: بأنّ الدليلَ الترخيصيَّ ليس مفادُه عرفاً إلاّ أنَّ العنوانَ المأخوذ فيه لا يقتضي الإلزامَ. فإذا فُرض عنوانٌ آخرٌ أعمٌّ منه من وجهٍ دلَّ الدليلُ الإلزاميُّ على اقتضائه للإلزام، أُخِذَ به؛ لعدم التعارُض بين الدليلين. وهذا في الحقيقة ليس مِن الجمع العرفيّ؛ لأنّ الجمعَ العرفيَّ يفترضُ وجودَ التعارضِ بين الدليلينِ قبلَ التعديلِ، والبيانُ المذكورُ يوضِّحُ عدمَ التعارضِ رأساً.

الشرح

من التطبيقات التي وقع الاختلاف فيها في كونها صغرى لقاعدة الجمع العرفي أم لا، هو: ما لو تعارض دليل إلزامي وكان مطلقاً، مع دليل ترخيصي مطلق أيضاً، بنحو العموم من وجه، كما لو قال المولى أنّ شرب الماء مباح، وجاء دليل آخر يقول: لا تتناول النجس، الشامل للأكل والماء وغيره، فيتعارضان في الماء النجس، لأنّ دليل إباحة شرب الماء مطلق سواء كان نجساً أم طاهراً، أما دليل الإلزام فهو يقول: لا تتناول النجس سواء كان ماءً أم طعاماً، والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فيتعارضان في مورد التصادق وهو الماء النجس، إذ إنّ دليل الإباحة يقول: يجوز شرب الماء النجس، ودليل الإلزام يقول: لا يجوز شربه، فما هو المقدّم؟

الجواب: يقدّم الدليل الإلزامي؛ لأنّ مفاد الدليل الترخيصي عرفاً هو عدم الاقتضاء، أي لا بشرط، سواء تفعل أم لا تفعل، فالمكلّف مخيّر بين الفعل وعدم الفعل، ومن الواضح أن هذا المفاد لا يتنافى مع دليل الإلزام الذي يقتضي الإلزام بالفعل، لأنّ اللابشرط لا يتنافي مع بشرط شيء، أي أن دليل الإلزام لا يتنافي مع دليل التخيير، لأنّ دليل الترخيص يقول يجوز شرب النجس، أي أنك مخيّر بين شربه وعدم شربه، وهو لا يتنافي مع دليل الإلزام القائل بعدم جواز شرب الماء النجس.

وبهذا يتّضح أن هذا المورد خارج تخصّصاً عن موارد الجمع العرفي، لأنّ الجمع العرفي فرع وجود تعارض غير مستقرّ، ومن الواضح عدم وجود تعارض وتنافٍ بين دليل الإلزام ودليل الترخيص، فلا تعارض بين بشرط شيء وبين لا بشرط كما هو واضح.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**إذا تعارض دليل الزامي ودليل ترخيصي بالعموم من وجه**» من قبيل أن يقول: (أكرم العلماء) و(لا يجب إكرام الفقراء).

• قوله: «**والبيان المذكور يوضّح عدم التعارض رأساً**».

إنَّ عدم التعارض بين الدليل الإلزامي والترخيصي واضح، فإنّنا حينما نعلم بإباحة إكرام الفقير مثلاً، فهذا لا يعني أنه لايمكن أن يرد حكم إلزامي بوجوب إكرام الفقراء خاصّة، وعليه فلو ورد حكم بوجوب إكرام العلماء الشامل للعلماء – الذي يكون بينه وبين عنوان الفقراء عموم من وجه– نجد أن هذين الحكمين ليسا متعارضين، إذ لا يوجد تعارض بين الحكم بإباحة إكرام الفقراء وبين حكم إكرام العلماء، ففي هذه الحالة يحكم العقلاء بوجوب إكرام العالم الفقير لأجل أنه عالم، ولا يعارضه الحكم بإباحة إكرام الفقراء.

(١٢٠)

التطبيق الرابع: تعارض الإطلاق الشمولي مع البدلي

- المراد من الإطلاق الشمولي والبدلي
- إذا تعارض الإطلاق الشمولي مع البدلي فأيّهما يقدّم؟
- الوجوه على تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي
- الوجه الأوّل: الإطلاق الشمولي أقوى ظهوراً

٤. إذا تعارض إطلاقٌ شموليٌّ وآخرُ بدليٌّ بالعموم من وجه، فإن كان أحدُ الدليلين دالاً على الإطلاق بالوضع والأداة، والآخرُ بقرينةِ الحكمةِ، قُدّم ما كان بالوضع، سواءٌ اتّصلَ بالإطلاق الآخر أو انفصَلَ عنه. أمّا في حالة الاتّصالِ فلأنّه بيانٌ للقيد، فلا يُسمَحُ لقرينة الحكمةِ بالجريان وتكوينِ الإطلاق، وأمّا في حالة الانفصالِ فللأظهريّةِ والقرينيّة.

وإذا كان كلاهُما بالوضع أو بقرينة الحكمةِ فهناك قولان، أحدُهما: أنهما متكافئانِ فيتساقطانِ معاً، والآخرُ: تقديمُ الشموليِّ على البدليّ.

ويمكن أن يفسَّرَ ذلك بعدّةِ أوجهٍ:

الأوّلُ: أن يقالَ بأقوائيَّة الظهورِ الشموليِّ مِن الظهورِ البدليّ في إطلاقّين متماثلَين مِن حيثُ كونُهما وضعيَّينِ أو حكميِّين؛ وذلك لأنّ الشموليَّ يتكفَّلُ أحكاماً عديدةً بنحو الانحلال، بخلافِ المطلقِ البدليِّ الذي لا يتكفَّلُ إلاّ حكماً واحداً وسيعَ الدائرةِ، والاهتمامُ النوعيُّ ببيانِ أصلِ حكمٍ برأسهِ أشدُّ مِن الاهتمامِ ببيانِ حدودهِ ودائرتهِ سعةً وضيقاً، فيكونُ التعهُّدُ العرفيُّ بعدم تخلُّف بيانِ أصلِ حكمٍ عن إرادته أقوى من التعهُّد العرفيِّ بعدمِ تخلّفِ بيانِ سعةِ حكمٍ عن إرادتها. ولما كان تقديمُ البدليِّ يستدعي التخلّفَ الأوّلَ وتقديمُ الشموليّ يستدعي التخلّفَ الثاني الأخفَّ محذوراً، تعيّنَ ذلك.

الشرح

المورد الرابع من الموارد التي اختلف في إمكان الجمع العرفي في موردها هو ما لو تعارض دليل مطلق شمولي مع دليل مطلق بدلي.

ولكي يتّضح البحث في هذا المورد لابدّ من استذكار معنى الإطلاق الشمولي والبدلي:

المراد من الإطلاق الشمولي والبدلي

الإطلاق الشمولي: هو الاستغراق والاستيعاب لتمام أفراد أو أحوال الطبيعة التي عرضها الإطلاق بحيث يكون الحكم المجعول على الطبيعة منحلاً إلى أحكام بعدد أفراد أو أحوال الطبيعة المعروضة، وهذا يؤول روحاً إلى أن الحكم المحمول على الطبيعة محمول على كلّ أفرادها أو أحوالها على سبيل العطف بالواو، وهذا لا يكون إلا بتعدّد الحكم بتعدّد الأفراد أو الأحوال.

ومثاله: وقوع الحكم على النكرة في سياق النهي مثل (لا تكرم كافراً) أو كون الحكم مجعولاً على مطلق الوجود للطبيعة كقوله تعالى: ﴿**أحلَّ الله البيع**﴾.

الإطلاق البدلي: هو ما كان مصبّ الحكم فيه هو الطبيعة بنحو صرف الوجود، بمعنى: أن المطلوب هو إيجاد الطبيعة. ولما كان إيجادها يتحقّق بإيجاد واحد من أفرادها، فهذا يقتضي أن إيجاد واحد من أفراد الطبيعة – على سبيل البدل وبنحو العطف بأو– محقّق لامتثال الحكم.

وبهذا يتّضح عدم انحلال الحكم في الإطلاق البدلي وأن الانحلال في طرف الطبيعة إنما هو لأجل أن إيجاد الطبيعة لا يكون إلا في ضمن واحد من أفرادها.

ومنشأ التعبير عن هذه الحالة بالإطلاق هو أن جعل الحكم على صرف الوجود للطبيعة يقتضي أن يكون المكلّف في سعة من جهة امتثال الطبيعة في

ضمن أيّ فرد من أفرادها، كما أن ذلك يعبّر عن عدم وجود خصوصية عند المولى لفردٍ على فردٍ آخر، فجميع الأفراد يمكن أن تكون مورداً لامتثال الأمر بالطبيعة في ضمنها.

ويمكن التمثيل للإطلاق البدلي بالنكرة في سياق الإثبات، كما لو قال المولى: (أعتق رقبة) فإن المطلوب إعتاقه هو صرف الوجود لطبيعة الرقبة.

إذا تعارض الإطلاق الشمولي مع البدلي فأيهما يقدّم؟

إذا تبيّن معنى الإطلاق الشمولي والبدلي، نقول: لو تعارض دليلان:

أحدهما: مطلق بدلي، كما لو قال المولى (أكرم فقيراً) أي سواء كان ذلك الفقير عالماً أم جاهلاً أم فاسقاً أم عادلاً، صغيراً أم كبيراً وغير ذلك، فالمكلّف مخيّر في إكرام أيّ واحد من هؤلاء.

والآخر: مطلق شمولي، كما لو قال: (لا تكرم الفاسق) بمعنى أن كلّ فاسق لا يجوز إكرامه، سواء كان عالماً فقيراً غنياً..

فالنسبة بين الدليلين – المطلق البدلي والمطلق الشمولي– هي نسبة العموم والخصوص من وجه، ويتصادقان فيما لو كان الفقير فاسقاً، فإن مقتضى دليل الإطلاق البدلي وهو (أكرم فقيراً) هو وجوب إكرامه، ومقتضى دليل الإطلاق الشمولي (لاتكرم الفاسق) يقتضي حرمة إكرامه، فمن هو المقدّم على الآخر، وبيان ذلك يمكن تصويره في صورتين:

الصورة الأولى: إذا كان أحد الإطلاقين بمقدّمات الحكمة، والإطلاق الآخر بالأداة والوضع، كما لو قال (أكرم فقيراً) و(لا تكرم كلّ فاسق) فالأوّل يدلّ على الإطلاق البدلي بالاعتماد على مقدّمات الحكمة، أما الثاني فيدلّ على الإطلاق بالاعتماد على أداة العموم وهي (كلّ).

وفي هذه الصورة يقدّم الدليل الذي تكون دلالته على الإطلاق مستندة إلى

الوضع. ففي المثال المتقدّم يقدّم الدليل القائل: (لا تكرم كلّ فاسق) من دون فرق بين كون هذا الدليل متّصلاً بالدليل الأوّل أم منفصلاً عنه، وذلك لأنّه إذا كان متّصلاً، فهو يهدم أصل الظهور في الدليل الأوّل، فلا ينعقد في قوله (أكرم فقيراً) ظهور في الإطلاق، لما تقدّم أنّ من شرائط انعقاد الظهور هو عدم وجود القرينة المتّصلة على التقييد، وعليه لو كان قوله: (لا تكرم كلّ فاسق) متّصلاً مع الأوّل وهو قوله: (أكرم فقيراً) فهو يهدم ظهوره في الإطلاق.

أما تقديم الدليل الذي تكون دلالته بالوضع في حالة انفصاله، فلأن الدليل المطلق كقوله (أكرم فقيراً) وإن انعقد له ظهور في الإطلاق، لكن لما جاء الدليل الآخر الذي دلالته بالوضع وهو (لا تكرم كلّ فاسق)، فإن العرف حينما يجمع بينهما نجده يقدّم الدليل المطلق الذي تكون دلالته مستندة إلى الوضع، لأنّ الظهور الناشئ من الوضع أقوى من الظهورالناشئ من الإطلاق، فيقدّم الأقوى ظهوراً.

والحاصل من هذه الصورة هو تقديم الإطلاق الذي كانت دلالته بالأداة والوضع، لأنّه أقوى ظهوراً من الدليل الذي تكون دلالته بمقدّمات الحكمة.

الصورة الثانية: ما لو كانت دلالة كلا الدليلين مستندة إلى الوضع أو إلى مقدّمات الحكمة، كما لو قال: (أكرم فقيراً) و(لا تكرم الفاسق)، بناء على أن العموم في كلمة الفاسق يستفاد بمقدّمات الحكمة لا بواسطة الألف واللام في اسم الجنس. ففي هذه الصورة يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: التساقط، لأنّ الدليلين متكافئان، وحينئذٍ يتعارضان في مورد التصادق وهو (الفقير الفاسق) ويتساقطان، ويرجع إلى الأصول العملية.

الاتجاه الثاني: تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، وفي هذا الاتجاه قدّمت عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: الإطلاق الشمولي أقوى ظهوراً

هذا الوجه يقول: لابدّ من تقديم الإطلاق الشمولي على الإطـلاق البـدلي، ويمكن بيان هذا الوجه من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الإطلاق الشمولي ينحلّ إلى أحكام متعدّدة.

وهذه المقدّمة واضحة، لما تقدّم آنفاً في بيان المراد من المطلق الشمولي، وتبيّن أن المطلق الشمولي يتكفّل أحكاماً متعدّدة، ففي المثال المتقدّم (لا تكرم الفاسق) ينحلّ إلى أحكام عديدة بحرمة الإكرام، بعدد أفراد الفقير الفاسق، فيكون لكـلّ فرد منه حكم بالحرمة.

وهذا بخلاف المطلق البدلي، فإنّـه لا يتكفّـل إلا حكـماً واحـداً، نعـم هـذا الحكم الواحد وسيع يمكن تطبيقه على أيّ فرد من أفراد الطبيعـة التـي يختارهـا المكلّف.

المقدّمة الثانية: أن العرف يهتمّ ببيان أصل الحكم أكثـر مـن الاهـتمام ببيـان حدود الحكم وسعته.

النتيجة: يجب تقديم الإطلاق الشمولي؛ لأنّه يتكفّـل ببيـان أصـل الحكـم، نعم يلزم أن يكون المتكلّم لا يريد بيان سـعة الحكـم الثابتـة بـالإطلاق البـدلي، وهذا لا محذور فيه؛ لأنّ بيان حدود الحكم وسـعته أضـعف ظهـوراً مـن بيـان أصل الحكم، ولذا العرف يقدّمون الأقوى ظهوراً على الأضعف.

وهذا بخلافه لو قدّمنا الإطلاق البدلي، فإنّه يلزم أن يكون المـتكلّم لا يريـد بيان أصل الحكم بحرمة الإكرام بالنسبة إلى بعض الأفراد وهم الفقراء الفسّاق.

وبناء على أن إرادة أصل الحكم أقوى ظهوراً من احتمال عـدم إرادة حـدود الحكم وسعته، فلابدّ أن يكون الإطلاق الشمولي هو المقدّم؛ لأنّ المحـذور مـن تقديم البدلي – وهو عدم إرادة المتكلّم لبيان سـعة وحـدود الحكـم– أضـعف. وعليه يندرج «المقام في باب تقديم أقوى الظهورين على أضعفهما الذي تقدّم أنّه

أحد أقسام التعارض غير المستقرّ والجمع العرفي»[١].

وحاصل ما تقدّم من هذا الوجه هو: أن الإطلاق الشمولي يوجد فيه حكم مستقل لكلّ فرد، بخلاف البدلي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أن الاهتمام العرفي بحفظ أصل الحكم أكثر من حفظ سعته وحدوده. فلو قدّم الإطلاق البدلي للزم انتفاء أصل حكم في هذا الفرد، بخلاف ما لو قدّم الشمولي، فإن أصل الحكم يكون محفوظاً دون بيان سعته، وحيث إنّ بيان أصل الحكم أكثر أهمّية من حدود الحكم فيقدّم الشمولي[٢].

تعليق على النص

أورد السيد الخوئي على الاستدلال المتقدّم بإيرادين:

«**أوّلاً**: أنه مجرّد استحسان . وقد ذكرنا أن الميزان في التقديم كون أحد الدليلين قرينةً على التصرّف في الآخر بحسب فهم العرف، كالدليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم، والمقام ليس كذلك، إذ الإطلاقان في مرتبة واحدة من الظهور، لتوقّف كليهما على جريان مقدّمات الحكمة، فمجرّد كون تقديم أحدهما موجباً لرفع اليد عن الحكم دون الاخر، لا يوجب كون الآخر قرينة على التصرّف فيه»[٣].

وثانياً: أن الإطلاق البدلي لا ينفكّ عن الإطلاق الشمولي أبداً، فإنّ قوله (أكرم عالماً) حكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل. وهو يستلزم ترخيص العبد بتطبيق هذه الطبيعة في ضمن أيّ فردٍ شاء. ولا خفاء في أن الحكم الترخيصي أيضاً من وظائف المولى، فإن له أن يمنع عن التطبيق في ضمن

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٨٦.

(٢) تأتي بقية الوجوه في المقطع اللاحق.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص ٣٧٨.

فردٍ خاصٍّ تحريماً أو تنزيهاً، أو يجعل التطبيق في ضمن فرد مستحبّاً أو يرخّص المكلّف في التطبيق في ضمن أيّ فرد شاء، كما هو ظاهر الإطلاق. فالحكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل يدلّ على الترخيص بتطبيق طبيعة العالم في ضمن أيّ فرد شاء . وهذا الحكم الترخيصي متعلّق بالمطلق على نحو الشمول، كما هو ظاهر، فكما أن تقديم الإطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الإطلاق الشمولي بالنسبة إلى بعض الأفراد، كذلك تقديم الإطلاق الشمولي أيضاً يوجب رفع اليد عن الحكم بالنسبة إلى بعض الأفراد، غاية الأمر أنه يوجب رفع اليد عن الحكم الترخيصي لا الحكم الإلزامي»[1] .

---

(١) المصدر السابق.

(١٢١)

الوجه الثاني: تعلق التكليف بالجامع بالحصة المقدورة وغير المقدورة

- ✓ القول الأوّل: عدم شمول التكليف للحصّة غير المقدورة
- ✓ القول الثاني: شمول التكليف بالجامع للحصّة غير المقدورة

- مناقشة الوجه الثاني

الوجه الثالث: نفي وجود تعارض

- مناقشة الوجه الثالث
- تطبيقات فقهية لتعارض المطلق الشمولي مع المطلق البدلي
  - ✓ اجتماع الأمر والنهي
  - ✓ مسألة وجوب الصوم ثلاثة أيام في الحجّ مع عدم القدرة
  - ✓ مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب

الثاني: أنَّ الأمرَ في «أكرِم فقيراً» يختصُّ بالحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً، بناءً على أنَّ التكليفَ بالجامعِ بينَ المقدورِ وغيرِ المقدور ليس معقولاً، وشمولُ «لا تُكرِم الفاسق» للفقير الفاسقِ يجعلُ إكرامَه غيرَ مقدورٍ شرعاً، فيرتفعُ بذلك موضوعُ الإطلاق البدليِّ، ويكونُ الشموليُّ وارداً عليه.

ولكنْ تقدَّمَ في محلِّه أنَّ تعلّقَ التكليفِ بالجامع بينَ المقدورِ وغيره معقولٌ.

الثالث: أنَّ خطابَ «لا تُكرِم الفاسقَ» لا يعارضُ - في الحقيقةِ- وجوبَ إكرامِ فقيرٍ ما، الذي هو مدلولُ خطابِ «أكرمْ فقيراً» بل يعارِضُ الترخيصَ في تطبيقِ الاكرامِ الواجبِ على إكرامِ الفقيرِ الفاسق، وهذا يعني أنّ التعارضَ يقومُ ـ في الواقع ـ بينَ دليلِ الإلزام في الخطابِ الشموليِّ ودليلِ الترخيصِ في الخطابِ البدليِّ، وقد تقدَّم أنّه متى تعارضَ دليلُ الترخيصَ مع دليلِ الإلزامِ قُدِّمَ الثاني على الأوّل.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ حرمةَ إكرامِ الفقيرِ الفاسقِ تنافي الوجوبَ بنفسه، مع فرض تعلُّقِه بصرفِ وجودِ الفقير بلا قيدِ العدالة، بقطع النظرِ عمّا يترتّبُ على ذلك من ترخيصاتٍ في التطبيق، فالتنافي إذن بين إطلاقَي حكمين إلزاميَّين.

اللهم إلاّ أن يقال: إنّ الإطلاقَ البدليَّ للأمرِ بالإكرامِ حالُهُ عرفاً كحال إطلاقِ أدلّةِ الترخيصِ في أنّه لا يُفهَمُ منه أكثرُ مِن عدمِ وجودِ مقتضٍ مِن ناحيةِ الأمرِ للتقيُّد بحصّةٍ دون حصّةٍ، فلا يكونُ منافياً لوجودِ مقتضٍ لذلك مِن ناحيةِ التحريمِ المجعولِ في الدليلِ الآخر.

الوجه الثاني

تعلق التكليف بالجامع بالحصة المقدورة وغير المقدورة

هذا الوجه يتمّ بناء على مبنى المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ في باب الواجب الموسّع، من أن التكليف هل يتعلّق بالجامع بين الحصّة المقدورة وغير المقدورة أم يختصّ بالحصّة المقدورة فقط، وفيما يلي بيان هذه المقدّمة.

إذا كانت جميع حصص متعلّق الجامع غير مقدورة، ففي هذه الحالة لا إشكال في انطباق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، وأما إذا كان متعلّقه جامعاً بين حصّتين إحداهما مقدورة، والأخرى غير مقدورة، فلا شكّ أيضاً في استحالة تعلّق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشمولي، كما لو قال: (أكرم العالم) وكانت بعض حصصه غير مقدورة. وأما إذا كان متعلّق الجامع على نحو الإطلاق البدلي، ففي انطباق القاعدة خلاف بين الأعلام، وفي المقام قولان:

القول الأوّل: عدم شمول التكليف للحصّة غير المقدورة

ذهب المحقّق النائيني إلى أن التكليف إذا تعلّق بهذا الجامع، فيختصّ لا محالة بالحصّة المقدورة منه، ولا يمكن أن يكون للمتعلّق إطلاق للحصّة الأخرى، لأنّ التكليف بداعي البعث والتحريك، وهو لا يمكن إلا بالنسبة إلى الحصّة المقدورة خاصّة، فنفس كون البعث بداعي التحريك يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصّة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «يعتبر عقلاً في متعلّق التكليف القدرة عليه ليتمكّن المكلّف من امتثال الأمر على وجهٍ يصدر الفعل عنه حسناً، ومن المعلوم: أن صدور الفعل حسناً من فاعله يتوقّف على الإرادة والاختيار، إذ الأفعال الغير الاختيارية لا تتّصف بالحسن والقبح الفاعلي، وإن اتّصفت

بالحسن والقبح الفعلي فلابدّ من خروج ما لا يكون بإرادة واختيار عن متعلّق التكليف عقلاً، ولا يمكن أن يعمّه سعة دائرة الأمر»[١].

القول الثاني: شمول التكليف بالجامع للحصّة غير المقدورة

وممن ذهب إلى هذا القول المحقّق الثاني والسيد الخوئي والسيد الشهيد، واستدلّ عليه بأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ويكفي ذلك في إمكان التحريك نحوه؛ قال السيد الخوئي في المحاضرات: «الجامع بين المقدور وغيره مقدور، فلا مانع من تعلّقه به»[٢]. وفي مصباح الفقاهة قال: «إذا كان الفعل مقدوراً تارة وغير مقدور أخرى فلا مانع من إيجاب الجامع بين المقدور وغير المقدور، لأنّ الجامع بينهما مقدور»[٣].

وقال السيد الشهيد: «إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره على نحوٍ يكون للواجب إطلاق بدليّ يشمل الحصّة غير المقدورة؛ لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ويكفي ذلك في إمكان التحريك نحوه، وهذا هو الصحيح»[٤].

ولا يخفى أن البحث في أن المراد من الحصّة غير المقدورة، سواء كانت غير مقدورة عقلاً أم شرعاً؛ لأنّ المحرم الشرعي كالممتنع العقلي[٥].

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمة، نقول: إن الوجه الثاني يبتني على مختار المحقّق النائيني من اختصاص التكليف بالجامع بالحصّة المقدورة عقلاً وشرعاً

---

(١) فوائد الأصول: ج١، ص١٤٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢، ص١٤٧.

(٣) مصباح الفقاهة: ج٥، ص ٣٥٧.

(٤) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٣١٠.

(٥) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٨٧.

- وعدم تعلّقه بالجامع بين المقدور وغير المقدور- فعلى هذا إذا ورد (أكرم فقيراً) و(يحرم إكرام الفاسق) يقدّم الدليل الشمولي وهو (يحرم إكرام الفاسق) على الدليل البدلي وهو (أكرم فقيراً)؛ لأنّ الإطلاق الشمولي ينحلّ إلى تحريمات متعدّدة تشمل الفقير الفاسق، فيكون إكرام الفقير الفاسق غير مقدور شرعاً، فيرفع موضوع الأمر البدلي أي أن خطاب (لاتكرم الفاسق) يكون وارداً على خطاب (أكرم فقيراً) لأنّه يرفع موضوعه حقيقةً، فيقدّم الوارد على المورود، وهو معنى تقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي.

مناقشة الوجه الثاني

عدم تمامية المبنى في نفسه، كما تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

وأما بناء على مختار السيد الشهيد من إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فيكون الإطلاق البدلي متعلّقاً بالجامع، وإن صارت حصّة (الفقير الفاسق) غير مقدورة شرعاً؛ بموجب الأمر الشمولي (لا تكرم الفاسق)، لكنه - الإطلاق البدلي- يتعلّق بالحصّة المقدورة وهي الفقير العادل، ومعه لا موجب لتقدّم المطلق الشمولي على المطلق البدلي.

وأورد عليه السيد الخوئي أيضاً بأن «تمامية الإطلاق وانعقاد الظهور للمطلق البدلي مع تمامية مقدّمات الحكمة غير متوقّفة على عدم المانع. غاية الأمر أن الإطلاق الشمولي مانع من العمل بالإطلاق البدلي، كما أن الإطلاق البدلي مانع عن العمل بالإطلاق الشمولي؛ لعدم إمكان العمل بكليهما، فيكون بينهما التمانع . وهذا شأن كلّ دليلين متعارضين.

وبالجملة: توقّف جواز العمل بالإطلاق البدلي على عدم المانع صحيح، إلا أنه غير مختصّ به، فإن العمل بالإطلاق الشمولي أيضاً متوقّف على عدم المانع، إذ العمل بكلّ دليل موقوف على عدم المانع . وكما أن الإطلاق الشمولي مانع من العمل بالإطلاق البدلي، كذلك الإطلاق البدلي مانع عن العمل بالإطلاق

الشمولي. وهو معنى التعارض»[1].

الوجه الثالث: نفي وجود تعارض

هذا الوجه يبتني على مقدّمة وهي أن المطلق البدلي يستبطن الترخيص في تطبيق الحكم على أيّ فرد من أفراد الطبيعة، فإنّ خطاب (أكرم فقيراً) يستبطن ترخيصاتٍ متعدّدةً بعدد أفراد الفقير، وبتعبير السيد الشهيد: «إن المطلق البدلي يستبطن الترخيص في تطبيق الحكم على أيّ فرد شاء من أفراد الطبيعة، فيعامل معه معاملة الدليل الترخيصي»[2]، وعلى هذا يكون خطاب (لا تكرم الفاسق) متعارضاً مع الترخيص في تطبيق مدلول المطلق البدلي على فرده وهو الفقير الفاسق، وهذا يعني أن التعارض بالحقيقة بين دليل الترخيص في المطلق البدلي في قوله (أكرم فقيراً) وبين دليل الإلزام في المطلق الشمولي في قوله: (لا تكرم الفاسق)، وإذا كان التعارض بين الترخيص المستفاد من المطلق البدلي وبين الإلزام المستفاد من المطلق الشمولي، قدّم المطلق الإلزامي على المطلق الترخيصي، لما تقدّم في التطبيق الثالث من تطبيقات قاعدة الجمع العرفي من أنه إذا تعارض دليل ترخيصي مع دليل إلزامي بالعموم من وجه، قُدّم الدليل الإلزامي، وعليه يقدّم في المقام الدليل الإلزامي وهو خطاب (لا تكرم الفاسق) على المطلق البدلي وهو (أكرم فقيراً).

وهذا الوجه غير تامّ، لأنّه خلط فيه بين مقام الجعل ومقام التطبيق، ففي مقام جعل الحكم فإن مفاد (أكرم فقيراً) هو الإلزام لا الترخيص، نعم بحسب تطبيقه في الخارج توجد ترخيصات بعدد الأفراد، ومن الواضح أن التعارض ليس في مقام التطبيق، وإنما في مقام الجعل، فيكون الخطابان متنافيين بقطع

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٨١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٨٦.

النظر عن التطبيقات، فإن خطاب (أكرم فقيراً) يدلّ على وجوب إكـرام الفقـير من دون مدخلية قيد العدالة، وهو يتنافى مع مدلول خطاب (لا تكرم الفاسق)، الذي يثبت حرمة إكرام الفاسق مطلقاً، أي حتى لو كان فقيراً، فيتعارضـان بمعنـى أن ثبوت حكم كلّ واحد من الخطابين بشكل مطلق أمر غير ممكن، وهذا مـا ذكـره السيد الشهيد بقوله: «المفروض دلالة الدليل البدلي على الحكـم الإلزامـي، كـما أن المفروض عدم اجتماعه مع الحكم الشمولي في مـادّة الاجـتماع، إذ لـولا ذلـك لم يكن بينهما تعارض أصلاً، ولما احتيج إلى تقـديم أحـدهما عـلى الآخـر، ومجـرّد استلزام الحكم البدلي للترخيصات الشمولية لا ينفع في دفع هذه المعارضة»[1].

نعم، لو قيل أن مفاد الإطلاق البدلي (أكرم فقيراً) هو الترخيص لا الإلزام، أي أن هذا الخطاب لا يوجب التقييد بخصوص حصّة دون أخرى، فعـلى هـذا لا يتنافى مع لزوم التقيّد بإكرام خصوص (الفقـير العـادل) بمقتـضى الإطـلاق الشمولي في خطاب (لا تكرم الفاسـق)، وقـد تقـدّم عـدم التنـافي بـين الـدليل الترخيصي والدليل الإلزامي إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا منافـاة بين المطلق البدلي (أكرم فقيراً) وبين المطلق الشمولي (لا تكرم الفاسق).

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «نعم لو ادُّعي – كمصادرة إضـافية على تلك الكبرى – أن العـرف يفهـم مـن الإطـلاق البـدلي الـذي مرجعـه إلى الترخيص في تطبيق الواجـب عـلى أيّ فـرد شـاء مـن الطبيعـة: عـدم المقتـضي لتقييده، قُدّم الإطلاق الـشمولي عليـه باعتبـاره مقتـضياً للتقييـد، ولعـلّ هـذا مقصود الميرزا قُدِّسَ سِرُّهُ مما ينقل عنه من أن إطلاق المطلق البدلي متوقّف عـلى عـدم المانع من تطبيق الطبيعة على أيّ فرد والإطلاق الشمولي مانع»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٨٦.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٨٧.

تطبيقات فقهية لتعارض المطلق الشمولي مع المطلق البدلي

التطبيق الأوّل: اجتماع الأمر والنهي

من أهمّ هذه الموارد وأكثرها فروعاً مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلي. وقد تعرّض المحقّق النائيني لذلك في مسألة الصلاة في المكان المغصوب في الفقه.

وحاصل ما ذكره: أنه في فرض وجود المندوحة وتمكّن المكلّف من الصلاة في غير المكان المغصوب، وقع الكلام في أنه هل يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب كلاهما فعليين، أم لا يكون إلا أحدهما؟

فإن قلنا بالامتناع من جهة استحالة صدورهما في عالم التشريع ومقام تعلّق إرادة المولى بهما، يكون من باب التعارض.

ولكن لو قلنا بالامتناع من جهة استحالة تعلّق قدرة المكلّف بهما معاً وعدم تمكّنه من امتثالهما معاً، يكون من باب التزاحم[1].

(١) الفرق بين التعارض والتزاحم، هو أنّه يعتبر في التعارض أن يكون عدم إمكان الجمع من حيث منافاة كلّ منهما للآخر، بحيث وجب طرح أحد الظهورين أو كليهما بعد الكشف عن عدم إرادة الظاهر من كلّ منهما. إلّا أنّ عدم الإمكان في باب التزاحم ليس كذلك؛ إذ ذلك إنّما يكون من جهة عجز المكلّف عن العمل بعد العلم بمراد الشارع من كلٍّ من الدليلين، ولذا يجري في القطعيين من جهة السند والدلالة أيضاً. مثلاً: لا إشكال في وجوب إنقاذ كلّ غريق وإطفاء كل حريق، وإذا فرض عجز المكلّف عنهما معاً، فيرفع اليد عن أحدهما ويتركه من جهة العذر، لا أنّه يكشف عن عدم الإرادة من الدليل.

ففي باب التعارض الشكّ إنّما هو في مقدار المراد من كلٍّ من الدليلين، وأنّ مورد المعارضة داخل في هذا أو ذاك، وفي باب المزاحمة يكون المراد معلوماً والمكلّف عاجزاً عن العمل على طبقه، ولذا لا يرجع إلى المرجّحات لأحد الدليلين مثل الشهرة والأعدلية ونحوهما، بل يرجع في مقام التعيين إلى مثل الأهمّية، وكون أحدهما حقّ الناس والآخر حقّ الله، أو كون أحد التكليفين على وجه الإلزام دون الآخر، أو على وجه التعيين دون الآخر. ينظر: التعارض، السيد محمد كاظم اليزدي: ص٤٤.

وأما بناء على الامتناع من جهة التعارض - كما هو التحقيق- فقد حكموا بتقديم النهي. وعلّلوا ذلك بأن إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلي، وأن الإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي.

وإنما قلنا في فرض وجود المندوحة؛ لأنّ في فرض عدمها تكون الصلاة اضطرارية ولّما لا تسقط بحال تمنع عن فعلية حرمة الغصب؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات.

وقال في مقام بيان المطلب: «يقع الكلام في الجهة الثانية من اعتبار المندوحة، وأنه عند المندوحة وقدرة المكلّف على الصلاة في غير المغصوب، هل يكون مورد التصادق مأموراً به ومنهيّاً عنه بالفعل، أو لا يكون إلا أحدهما؟ فإن قلنا بالامتناع من الجهة الأولى، وسراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، فيكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغريات باب التعارض، ولا ربط له بباب التزاحم، فإن الضابط في باب التعارض هو امتناع صدور الحكمين ثبوتاً وفي عالم التشريع وتعلّق إرادة المولى، من دون أن يكون لقدرة المكلّف وعدم قدرته دخل في ذلك، والامتناع من الجهة الأولى إنما يكون في عالم الثبوت والتشريع؛ حيث يستحيل أن يأمر المولى بعين ما ينهى عنه، وتعلّق كلّ من إرادة الفعل والترك بالنسبة إلى شيء واحد، سواء كان هناك مكلّف أو لم يكن، قدر المكلّف على الجمع بينهما أو لم يقدر، كما هو واضح.

وحينئذٍ لو بنينا على الامتناع من الجهة الأولى، وقدّمنا في مقام التعارض جانب النهي كما لا محيص عنه، لما تقدّمت الإشارة إليه من أن الإطلاق الشمولي الذي هو مفاد النهي مقدّم في مقام التعارض على الإطلاق البدلي الذي هو مفاد الأمر... تكون المسألة من صغريات النهي عن العبادة»[1].

(١) كتاب الصلاة، تقرير بحث النائيني، للكاظمي: ج١، ص٣٧٠.

التطبيق الثاني: مسألة وجوب الصوم ثلاثة أيام في الحجّ مع عدم القدرة

من وجب عليه صيام ثلاثة أيام في الحجّ ولم يتمكّن من الصوم في اليوم السابع والثامن وأخّر الثلاثة كلَّها إلى بعد أيام التشريق وبعد رجوعه من منى، فقد وقع الكلام حينئذٍ في جواز الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى ولم يرجع بعد؛ إذ لا كلام في جواز صومه لو رجع من منى.

فدلّت طائفة من النصوص بالإطلاق على جواز صوم اليوم الثالث عشر حتى لو كان بمنى ولم يرجع بعد، كصحيح رفاعة وعبد الرحمن[1].

ودلّت طائفة أخرى من النصوص على عدم جواز صوم اليوم الثالث عشر بعموم نهيها عن الصوم في أيام منى[2] ومقتضى القاعدة تقدّم العموم على الإطلاق؛ نظراً إلى تقدّم ما هو بالوضع على ما هو بالمقدّمات.

قد يقال: إن دلالة كلتا الطائفتين بالإطلاق، إلا أن إطلاق النصوص الناهية شموليٌّ وإطلاق النصوص المجوّزة بدليّ، وبناء على تقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، تقدّم النصوص الناهية ويحكم بعدم جواز الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى.

وقد حرّر الكلام في المقام السيد الخوئي حيث قال: «توضيح ذلك: إنّه إذا قلنا بأن دلالة صحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة رفاعة على جواز صوم اليوم الثالث عشر بالنسبة إلى الصوم في منى ومكة بالإطلاق، ودلالة الروايات الناهية عن الصوم أيام منى بالعموم الوضعي، واللازم تقديم العموم الوضعي على الإطلاق، فالنتيجة أن صوم اليوم الثالث عشر ممنوع إذا كان بمنى. وأما إذا كان في غير منى فيجوز صومه.

---

(١) وسائل الشيعة: ب٥١، من أبواب الذبح، ح٤، والتهذيب: ج٥، ص٢٣٢.

(٢) المصدر السابق: ب٢، من أبواب الصوم المحرم.

وإن قلنا بأن دلالة تلك الروايات الناهية عن صيام أيام منى ليست بالعموم الوضعي وإنما بالعموم الاستغراقي وهو بالإطلاق أيضاً، ولكن يقدّم على العموم البدلي، فالنتيجة واحدة؛ فإن إطلاق ما دلّ على صيام اليوم الثالث بالنسبة إلى مكّة ومنى على نحو العموم الاستغراقي ويقدّم على البدلي، فالنتيجة عدم جواز صيام الثالث عشر إذا كان بمنى.

وإن قلنا بأن العموم الاستغراقي لا وجه لتقديمه على البدلي؛ لأنّ كلاً منهما يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، فقهراً يتحقّق التعارض ويتساقطان، والمرجع العمومات الناهية عن صيام ثلاثة أيام كما في روايات بديل[1] وندائه من قبل النبي صَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ بأن لا يصوموا أيام منى فإنها أيّام أكل وشرب[2].

قوله (صيام ثلاثة أيام) أي أيام التشريق بمنى. وقوله: (روايات بديل...) بديل اسم الراوي – وهو بديل بن ورقاء الخزائي– وقد أمره النبي صَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ بأن ينادي الناس أن لا يصوموا أيام التشريق بمنى؛ فإنّها أيّام أكل وشرب[3].

التطبيق الثالث: مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب

قد يتمسّك بهذه القاعدة – مضافاً إلى الإجماع القائم– على بطلان الصلاة في الساتر المغصوب. وتقريب ذلك: لزوم تقديم جانب النهي في باب اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع؛ حيث إنّ إطلاق النهي في النصوص الناهية عن

---

(١) وسائل الشيعة: ب٢، من أبواب الصوم المحرم.

(٢) المعتمد في شرح المناسك للسيد الخوئي: كتاب الحج: ج٥، ص٢٧٢-٢٧٣.

(٣) في صحيح حماد، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام: يقول: قال أبي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: قال علي عَلَيْهِٱلسَّلَامُ: بعث رسول الله صَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ بديل بن ورقاء الخزائي على جمل أورق أيام منى، فقال: **تنادي في الناس: ألا لا تصوموا: فإنها أيام أكل وشرب**. وسائل الشيعة: باب ٢، من أبواب الصوم المحرّم، ح١٠، قوله (جمل أورق) أي: جميل حسن، لونه سواد إلى بياض.

الصلاة في الساتر المغصوب شمولي، ولكن إطلاق الأمر بالصلاة بدلي، والإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي. ومقتضى ذلك الحكم ببطلان الصلاة في الساتر المغصوب.

ولكن ناقش في ذلك المحقّق النائيني بقوله: «إن ما هو الواجب والشرط في الصلاة هو الستر بمعناه الاسمي المصدري، وهو الإضافة اللاحقة للصلاة من جهة الستر، والأثر الحاصل من التستر وهو كون الشخص مستوراً، وما هو المنهيّ عنه هو الستر بمعناه المصدري، وهو التستّر واللبس الذي يتحقّق الغصب به، فلا يندرج التستّر بالمغصوب لا في باب النهي عن العبادة، ولا في باب اجتماع الأمر والنهي، لأنّ النهي تعلّق بأمر خارج عمّا هو الشرط في الصلاة، فلا الشرط منهيّ عنه، ولا هو متّحد مع النهي عنه»[1].

خلاصة ما تقدّم

من الموارد التي اختلف في إمكان الجمع العرفي في موردها: ما لو تعارض دليل مطلق شمولي مع دليل مطلق بدلي، وتصويره في صورتين:

الصورة الأولى: إذا كان أحد الإطلاقين بمقدّمات الحكمة، والإطلاق الآخر بالأداة والوضع، فيقدّم الدليل الذي تكون دلالته على الإطلاق مستندة إلى الوضع، لأنّه أقوى ظهوراً.

الصورة الثانية: وهي ما لو كانت دلالة كلا الدليلين مستندة إلى الوضع أو إلى مقدّمات الحكمة، وفي هذه الصورة يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: التساقط، لأنّ الدليلين متكافئان، وحينئذٍ يتعارضان في مورد التصادق وهو (الفقير الفاسق) ويتساقطان، ويرجع إلى الأصول العملية.

الاتجاه الثاني: تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، وفي هذا الاتجاه قدّمت

---

(١) كتاب الصلاة، تقرير بحث النائيني، للكاظمي: ج١، ص٣٦٥.

عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: الإطلاق الشمولي أقوى ظهوراً.

الوجه الثاني: الإطلاق الشمولي ينحلّ إلى تحريمات متعـدّدة تـشمل الفقـير الفاسق، فيكون إكرام الفقير الفاسق غير مقدور شرعاً، فيرفـع موضـوع الأمـر البدلي حقيقة.

• نوقش الوجه الثاني بعدم تمامية المبنى في نفسه، وأما بناء على مختار الـسيد الشهيد من إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقـدور وغـير المقـدور، فيكـون الإطلاق البدلي متعلّقاً بالحصّة المقدورة وهي الفقير العادل.

الوجه الثالث: نفي وجـود تعـارض؛ لأنّ التعـارض بالحقيقـة بـين دليـل الترخيص في المطلق البدلي وبين دليل الإلزام في المطلق، فيقدّم المطلق الإلزامـي على المطلق الترخيصي.

• نوقش هذا الوجه بأنه خلط فيه بين مقام الجعل ومقام التطبيق، ففي مقام جعل الحكم مفاد (أكرم فقيراً) هو الإلزام لا الترخيص، نعم بحسب تطبيقـه في الخارج توجد ترخيصات بعدد الأفراد، ومـن الواضـح أن التعـارض لـيس في مقام التطبيق، وإنما في مقام الجعل، فيكون الخطابان متنافيين بقطـع النظـر عـن التطبيقات.

(١٢٢)

التطبيق الخامس: تقدّم الأمارة على الأصل

- النظرية الأولى: نظرية الورود
- النظرية الثانية: نظرية الحكومة
- النظرية الثالثة: تقديم الأمارة على الأصل بالأخصّية والنصّية
  - ✓ المقام الأوّل: تقدّم الأمارة على الأصل بالأخصّية
  - ✓ المقام الثاني: تقديم الأمارة على الأصل بالنصّية
- الأقوال في تقدّم الأمارة على الأصل

٥. إذا تعارضَ أصلٌ مع أمارةٍ، كالرواية الصادرةِ من ثقةٍ، فالتعارضُ ـ كما أشرَنا سابقاً ـ إنَّما هو بين دليلِ حجّيةِ الأصلِ ودليلِ حجّيةِ تلك الروايةِ، وفي مثلِ ذلك قد يُقالُ بالورودِ بتقريب: أنَّ موضوعَ دليلِ الأصلِ هو عدمُ العلمِ بما هو دليلٌ، ودليلُ حجّيةِ الخبرِ يجعلُ الخبرَ دليلاً، فيرفَعُ موضوعَ دليلِ الأصلِ حقيقةً، وهو معنى الورود.

ولكنّ أخذَ العلمِ في دليلِ الأصلِ ـ بما هو دليلٌ، لا بما هو كاشفٌ تامٌّ ـ يحتاجُ إلى قرينةٍ؛ لأنّ ظاهرَ الدليل في نفسهِ أخذُ العلم فيه بوصفهِ الخاصّ.

وقد يُقالُ بالحكومةِ ـ بعد الاعتراف بأنّ ظاهرَ دليل الأصل أخذُ عدم العلم في موضوعه بما هو كاشفٌ تامّ؛ وذلك لأنّ دليلَ حجّيةِ الأمارةِ مفادُه التعبّدُ بكونِها علماً وكاشفاً تامّاً، وبذلك يوجبُ قيامَها مقامَ القطعِ الموضوعيِّ المأخوذ ـ إثباتاً أو نفياً ـ موضوعاً لحكمٍ من الاحكام.

ومن أمثلة ذلك: قيامُها مقامَ القطعِ المأخوذِ عدمُه في موضوعِ دليلِ الأصل، وبهذا يكونُ دليلُ الحجّيةِ رافعاً لموضوع دليلِ الأصلِ تعبّداً، وهو معنى الحكومة.

فإن قيل: هذا لا ينطبقُ على حالةِ التعارضِ بين الأمارةِ والاستصحاب؛ لأنّ دليلَ الاستصحاب مفادُه التعبّدُ ببقاء اليقينِ أيضاً، فيكونُ بدوره رافعاً لموضوع دليلِ حجّيةِ الأمارةِ وهو الشكُّ وعدمُ العلم.

كان الجوابُ: أنّ الشكَّ لم يُؤخَذْ في موضوع دليلِ حجّيةِ الأمارةِ لساناً، بل إطلاقُ الدليلِ يشملُ حتَّى حالةَ العلمِ الوجدانيِّ بالخلاف، غيرَ أنَّ العقلَ يحكمُ باستحالةِ جعلِ الحجّيةِ للأمارةِ مع العلمِ بخلافِها وجداناً، وهذا الحكمُ العقليُّ إنّما يُخرِجُ عن إطلاق الدليل حالةَ العلمِ الوجدانيِّ خاصّةً، فلا يكونُ الاستصحابُ رافعاً لموضوع دليلِ حجّيةِ الأمارة، خلافاً للعكس، فإنّ

الشكّ وعدمَ العلمِ مأخوذٌ في دليل الاستصحابِ لساناً، فبجعلِ الأمارةِ علماً يرتفعُ موضوعُه بالحكومة.

ونلاحظُ على ذلك كلّهِ: أنّ الدليلَ الحاكمَ لا تَتِمُّ حكومتُه إلاّ بالنظر إلى مفاد الدليلِ المحكومِ كما تقدّم، ودليلُ حجّيةِ الخبرِ في المقام ـ وكذلك الظهورُ ـ هو السيرةُ العقلائيّةِ وسيرةُ المتشرّعة.

أمَّا السيرةُ العقلائيّةُ فلم يثبتْ انعقادُها على تنزيل الأمارةِ منزلةَ القطعِ الموضوعيّ؛ لعدم انتشارِ حالاتِ القطعِ الموضوعيِّ في الحياة العقلائيّةِ على نحوٍ يساعدُ على انتزاع السيرةِ المذكورة. وإمضاءُ السيرةِ العقلائيّةِ شرعاً لا دليلَ على نظرهِ إلى أكثرِ ممّا تنظُرُ السيرةُ إليه من آثار.

وأمَّا سيرةُ المتشرّعةِ فالمتيقّنُ منها العملُ بالخبرِ والظهورِ في موارد القطعِ الطريقيّ، ولا جزمَ بانعقادِها على العملِ بهما في موارد القطع الموضوعيّ.

والأصحُّ: أن نلتزمَ بأخصِّيَّة دليلِ حجّيةِ الخبر والظهور، بل كونهِ نصّاً في موردِ تواجدِ الأصولِ على الخلاف؛ للجزمِ بانعقاد السيرةِ على تنجيز الواقعِ بالروايةِ والظهور، وعدمِ الرجوع إلى البراءةِ ونحوِها من الأصولِ العمليّة.

فالامارةُ بحكم هذه الأخصِّيَّة والنصِّيَّة في دليل حجِّيَّتها مقدّمةٌ على الأصلِ المخالف لها وإن لم يثبت بدليل الحجِّيَّة قيامُها مقامَ القطع الموضوعيّ عموماً.

الشرح

هذا التطبيق من التطبيقات المهمّة، وفي المقام نجد أن الأصوليين لا يختلفون في تقديم الأمارة التي هي أصل اجتهادي على الأصول العملية التي هي دليل فقاهتي، لكن اختلفوا في وجه هذا التقديم وتخريجه الفنّي وفق ما تقدّم من النظريات في التقديم من الورود والحكومة والتخصيص والجمع العرفي.

وقبل بيان هذه النظريات ينبغي التذكير أن التعارض لا يقع بين الأمارة والأصل العملي، وإنما يقع التعارض بين دليل الأمارة ودليل الأصل؛ لما تقدّم من أن المقصود بالتعارض المصطلح هو التنافي بين دليلين من جهة كشفهما عن وجود جعلين متنافيين، وقد تقدّم أن الأصل العملي ليس دليلاً كاشفاً عن الجعل، وإنما هو حكم شرعيّ بنفسه، وعلى هذا الأساس تكون المعارضة بين دليل الأمارة ودليل الأصل العملي من قبيل (رفع ما لا يعلمون).

وفي مقام توجيه تقديم الأمارة على الأصل توجد نظريات ثلاث:

النظرية الأولى: نظرية الورود وما يرد عليها

معنى الورود - كما تقدّم- هو أن الدليل الوارد رافع لموضوع الدليل المورود رفعاً حقيقياً بالتعبّد، وعلى هذا فإن دليل الأمارة وارد على دليل الأصل ورافع لموضوعه رفعاً حقيقياً؛ لأنّ دليل الأصل وهو (رفع ما لا يعلمون) موضوعه عدم العلم، وبناء على أن المتفاهم عرفاً أن المأخوذ غايةً في أدلّة الأصول العملية (ما لا يعلمون) هو مطلق الحجّة، (أي رفع ما لم تردك الحجّة) وليس المراد من العلم هو العلم الوجداني أي الكاشف التامّ، مما يعني أن دليل حجّية الأمارة الذي يجعل الأمارة حجّة حقيقة، يرفع موضوع (رفع ما لا يعلمون) حقيقةً، وهو معنى الورود؛ لأنّ دليل الأمارة يقول أنا حجّة حقيقةً،

وحينئذٍ يرفع موضوع الأصل حقيقةً.

إلَّا أنَّ ما تقدّم من أخذ العلم بما هو حجّة لا ما هو كاشف تـامّ، يحتـاج إلى قرينة ولا توجد قرينة في المقام؛ لأنّ تفسير العلم بالحجّـة خـلاف الظـاهر؛ لأنّ الظاهر من التفاهم العرفي هو حمل العلم عـلى معنـاه الحقيقـي وهـو الكاشـف التامّ.

النظرية الثانية: نظرية الحكومة وما يرد عليها

أصحاب هذا المسلك قالوا: إن الأمارة تقدّم على الأصل العملي مـن بـاب الحكومة، لأنّ المراد من العلم في دليل الأصل وهو (رفـع مـا لا يعلمـون) هـو العلم بما هو كشاف تامّ، وبناء على مسلك جعل العلمية لدليل الأمارة - أي أن الشارع نزّل الأمارة منزلة العلم- فيكون دليل الأمارة رافعـاً لموضـوع الأصـل رفعاً تعبّدياً وهو معنى الحكومة[1].

وإلى هذا المعنى أشار المحقّق النائيني بقوله: «لـيس معنـى حجّيـة الطريـق مثلاً تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع ولا تنزيله منزلة القطع حتى يكون المؤدّى واقعـاً تعبّداً أو يكون الأمارة علماً تعبّداً؛ بداهة أن دليل الحجّيـة لا نظـر لـه إلى هـذين التنزيلين أصلاً، وإنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقية والكاشفية للأمارة وجعـل ما ليس بمحرز حقيقةً محرزاً تشريعياً. نعم، لابدّ وأن يكون المورد قـابلاً لـذلك بأن يكون له كاشفية عن الواقع في الجملة ولو نوعاً؛ إذ ليس كلّ موضوع قـابلاً لإعطاء صفة الطريقية والمحرزية له، فما يجري على الألسنة بأن مـا قامـت البيّنـة على خمريته مثلاً خمر تعبّداً أو أن نفس البيّنة علم تعبّداً، فمما لا محصّل له ولـيس له معنى معقول؛ إذ الخمرية أو العلم من الأمور التكوينية الواقعية التي لا تنالها

---

(١) تقدّم هذا البحث في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة تحت عنوان (وفاء الدليل بـدور القطـع الطريقي والموضوعي).

يد الجعل تشريعاً، مضافاً إلى أنه لم يرد في آية ولا رواية أن ما قامت البيّنة على خمريته خمر، وأن الأمارة علم حتى يصحّ دعوى كون المجعول هو الخمرية أو كون البيّنة علماً ولو بنحو المسامحة من باب الضيق في التعبير، وبالجملة: ما يكون قابلاً لتعلّق الجعل التشريعي به كبقية المجعولات التشريعية هو نفس صفة الكاشفية والطريقية لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدّى منزلة الواقع ولا لتنزيل نفسه منزلة العلم»[1].

إن قيل: إن تقديم دليل الأمارة على دليل الأصل بالحكومة، باعتبار جعل الأمارة علماً تعبّداً فيرفع موضوع الأصل، صحيح في الأصول العملية غير المحرزة كالبراءة، أما في الأصول العملية المحرزة كالاستصحاب فهو غير تام؛ لأنّ المجعول في دليل الاستصحاب هو العلم واليقين، فكما أن المجعول في باب الأمارة هو العلم كذلك المجعول في الاستصحاب هو العلم، فحينما يأتي خبر الثقة ويقول: أن هذا الماء طاهر، أي: أنت عالم بالطهارة تعبّداً، كذلك الاستصحاب يقول: إذا كنت على يقين بنجاسة الماء فأنا أعتبرك على يقين وعلم من نجاسته، فكلٌّ من الأمارة والاستصحاب يجعلك على علم، فلا معنى لتقدّم أحدهما على الآخر، فيكون كلّ منهما رافعاً لموضوع الآخر، فتكون حكومة من الطرفين، لأنّ الأمارة حكم ظاهريّ أخذ الشكّ في موضوعه، فحينما يأتي الاستصحاب يقول أنا علم ويقين، فيرفع موضوع الأمارة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاستصحاب، فهو حكم ظاهري أخذ الشكّ في موضوعه، وحينما تأتي الأمارة وتقول أنا علم، فترفع موضوع الاستصحاب، فتكون حكومة من الطرفين.

وأجيب: أن المصحّح لتقديم خبر الثقة على الاستصحاب – على الرغم من

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص١٢.

كونهما معاً أمارة - هو أن الاستصحاب أخذ الشكّ وعدم العلم في لسان دليله، أما خبر الثقة فلم يؤخذ الشكّ وعدم العلم في لسان دليله، فيكون خبر الثقة حجّة مطلقاً، إلا في صورة حصول العلم الوجداني بخطأ الأمارة، لحكم العقل باستحالة جعل الحجّية للأمارة مع العلم بمخالفتها للواقع، وهذا يعني أن الخارج عن إطلاق دليل الأمارة هو العلم الوجداني بالخلاف ويبقى تحت إطلاق حجّة الأمارة العلم التعبّدي بالخلاف الذي يقتضيه الاستصحاب.

وعلى هذا يكون دليل خبر الثقة رافعاً للشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب بالعلم التعبّدي دون العكس، وهذا هو معنى الحكومة.

وبعبارة السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه: «أمّا الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبّد به بالتعبّد الشرعي، وذلك كالأمارات بالنسبة إلى الأصول الشرعية التي منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقّن السابق بالتعبّد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك، وقد ارتفع تعبّداً، وإن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأمارة مفيدة للعلم على الفرض، وكذا سائر الأصول الشرعية، فإنه بعد كون الأمارة علماً تعبّدياً - لما في تعبير الأئمّةعليهم السلام عمّن قامت عنده الأمارة بالعارف والفقيه والعالم - لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعية تعبّداً.

فتحصّل مما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورود؛ إذ بمجرّد ثبوت التعبّد بالأمارة لا يرتفع موضوع التعبّد بالاستصحاب لكون الشكّ وهو باقٍ بُعَيد قيام الأمارة على الفرض، بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقةً بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه»[1].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٥٢.

والجواب عن ذلك: إن الدليل الحاكم لا تتمّ حكومته إلا إذا كان نـاظراً إلى مفاد الدليل المحكوم، كما تقدّم في بحث الحكومة، ودليل حجّية الأمارة لم يثبت نظره إلى دليل حجّية الأصل، لأنّ حكومة الأمارة على الأصـل تـستدعي كـون دليل حجّة الأمار ة ناظراً إلى ترتّب آثار القطع الطريقي وآثار القطع الموضوعي معاً.

ونحن إذا استقرأنا موارد الأمارة نجد أن أهمّ هذه الموارد اثنان: وهما خـبر الثقة والظهور، ودليلهما – أي الظهور وخبر الثقة– إما سيرة العقلاء وإما سيرة المتشرّعة، والمتيقّن من هذين الدليلين هو ترتيب آثار القطع الطريقي فقط، عـلى الأمارة؛ لأنّ دليل حجّية الأمارة إن كان السيرة العقلائية، فغاية ما هو معمـول به عند العقلاء هو ترتيب آثار القطع الطريقي فقط؛ أي بما هو طريق إلى الواقع، إما تنجيزاً أو تعذيراً، ولم يرتّبوا آثار القطع الموضوعي؛ لأنّ القطع الموضـوعي لم يكن شائعاً عندهم[1].

إن قيل: لو سلّمنا أن السيرة العقلائية على حجّية الأمارة لم تكـن نـاظرة إلى تنزيلها منزلة القطع الموضوعي، ولم يكن القطـع الموضـوعي منتـشراً عنـدهم، لكن يمكن أن نقـول: أن الـدليل عـلى حجّيـة الـسيرة العقلائيـة وهـو إمـضاء المعصوم نـاظر إلى تنزيـل الأمـارة منزلـة القطـع الموضـوعي، أي أن الإمـضاء الشرعي أوسع مما عليه السيرة العقلائية.

الجواب: لا دليل على أن الإمضاء الشرعي أوسـع ممـا عليـه العقـلاء؛ لأنّ الإمضاء الشرعي إنما ينصبّ على ما عليه العقلاء، وحيث إنّ الـسيرة العقلائيـة منعقدة على تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي فقط، فلابدّ أن يكون الإمـضاء بقدر ما عليه السيرة العقلائية.

---

(١) تقدّم تفصيل هذا الكلام في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

وأما سيرة المتشرّعة فلا نجزم بانعقادها على تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي عند العمل بها، والقدر المتيقّن منها هو عمل المتشرّعة على تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي.

وبهذا يتّضح أن أدلّة حجّية الأمارة وهي السير العقلائية وسيرة المتشرّعة لم يثبت نظرها إلى دليل الأصل العملي، وعليه لا يكون دليل حجّية الأمارة حاكماً على دليل حجّية الأصل العملي.

النظرية الثالثة: تقديم الأمارة على الأصل بالأخصية والنصية

يذهب المصنّف إلى أن تقدّم الأمارة على الأصل بأحد أمرين وهما أخصّية الأمارة من الأصل، والثاني النصّية، وسنتناول البحث في هذه النظرية في مقامين:

المقام الأوّل: تقدّم الأمارة على الأصل بالأخصّية

لكي يتّضح هذا الوجه لابدّ من التذكير بأنّ السبب في لزوم تقديم الخاصّ على العامّ، هو: لو قدّمنا العامّ على الخاصّ، لم يبقَ للخاصّ مورد فيكون لغواً، فلو قال المولى: (أكرم العالم) ثم قال: (لا تكرم الفاسق) فلو قدّمنا الخاصّ على العامّ فلا يلغى العامّ؛ لأنّ الخاصّ يقسم العامّ إلى قسمين، (فاسق وغير فاسق)، أما لو قدّمنا العامّ فلا يبقى للخاصّ مورد، لأنّ العامّ يقول أكرم العالم وإن كان فاسقاً، مما يعنى أن ملاك تقديم الخاصّ على العامّ هو لو قدّم العامّ على الخاصّ للغى الخاصّ، بخلاف العكس.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إن كلّ أمارة يوجد معها أصل عملي إما موافق لها وإما مخالف، فلو لم تقدّم الأمارة يلزم أن تكون الأمارة لغواً، لأنّه لا يبقى لها مورد، وهذا هو الملاك في تقديم الأمارة على الأصل حتى لو كان بينهما عموم من وجه، وهذا ما ينبّه إليه السيد الشهيد في بحوثه بأننا لا ندّعي أن الأمارة أخصّ من الأصل العملي بالمعنى المصطلح وإنما ندّعي أن ملاك التقديم

بالأخصّية موجود بين الأمارة والأصل، ولو لم تقدّم الأمارة على الأصل لكـان جعل الأمارة لغواً، وهذا ما يشير إليه بقوله: «تقديم الأمارة على أصـالة الـبراءة والوجه فيه أخصّية دليل حجّية الأمارة عن البراءة، ولا يتوهّم أن النسبة بيـنهما عموم من وجه، لحجّية الأمارة في مورد الترخـيص أيـضاً، وجريـان الـبراءة في مورد فقدان الأمارة أيضاً؛ لأنّه ليس المقصود التخصيص الحرفي، وإنما المقصود ملاك التخصيص، فإن دليل حجّية الأمارة لو ألغينا إطلاقه للأمارة الملزمة لـزم إلغاء مفادها رأساً»[1].

المقام الثاني: تقديم الأمارة على الأصل بالنصّية

يقول الـسيد الـشهيد قدس سره: إنّ العقـلاء الـذين قـالوا بحجّيـة خـبر الثقـة والظهور التي هي من أوضح مصاديق الأمارات العقلائية نجد أنهـم يقـدّمون الأمارة على الأصل في حالة اجتماعها مع الأصـل العمـلي المخـالف لهـا، وهـذا التقديم يأتي من باب النصّية.

الأقوال في وجه تقديم الأمارة على الأصل

تقدّم أن في المسألة قولين، أحدهما ذهب إلى أن تقدّم الأمـارة عـلى الأصـل بالورود، والآخر ذهب إلى الحكومة، وفيما يلي بعض كلمات الأعلام في المقام:

القول الأوّل: تقدّم الأمارة على الأصل بالورود

ممن ذهب إلى هذا القول **المحقّق الخراساني**، بتقريب: أن المراد من اليقـين في أخبار الاستصحاب هو مطلق الحجّة، وليس المراد منه اليقـين الوجـداني، نعـم ذكر اليقين في الروايات لكونه من أبرز مصاديق الحجّة، كما أن المراد من الـشكّ الوارد في الروايات هو (اللاحجّة) فيكون موضوع الاستصحاب نقض الحجّـة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٥٠.

باللاحجّة، وحيث إنّ الأمارة المعتبرة حجّة، فعلى هذا لو قامت الأمارة المعتبرة على ارتفاع الحكم أو بقائه، ينتفي موضوع الاستصحاب، لأنّ الأخذ بالأمارة حينئذٍ يكون من نقض الحجّة بالحجّة، وليس من نقض الحجّة باللاحجّة.

وإلى هذا أشار **المحقّق الخراساني** بقوله: «إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة في مورد، وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه. والتحقيق أنه للورود، فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجّة»[1].

ولا يخفى أن مختار المحقّق الخراساني هذا ينافي ما اختاره في تعليقاته في مبحث البراءة من فرائد الأصول، حيث قال: «و مجمل الكلام في تقديم الدليل على الأصل هو أنّه إمّا وارد عليه برفع موضوعه حقيقة، كما هو الحال في الدليل العلمي بالنسبة إلى الأصل العملي مطلقاً، أو الدليل مطلقاً بالإضافة إلى خصوص أصل كان مدركه العقل، فإنّ موضوع حكم العقل بالبراءة أو الاحتياط أو التخيير يرتفع حقيقة بقيام الدليل المعتبر حقيقة، بداهة صلاحيته للبيان ولحصول الأمان من العقاب وللمرجّحيّة.

و إمّا حاكم عليه برفع موضوعه حكماً، كما هو الحال في الدليل الغير العلمي بالنسبة إلى كلّ أصل كان مدركه النقل»[2].

القول الثاني: تقدّم الأمارة على الأصل بالحكومة

ذهب إلى هذا القول جملة من الأعلام كالشيخ الأنصاري والمحقّق النائيني

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٩.

(٢) درر الفوائد: ج١، ص١٨٤.

والمحقّق العراقي والمحقّق الأصفهاني، والسيد الحكيم والسيد الخميني والسيد الخوئي، وإليك بعض كلماتهم:

• قال الشيخ الأنصاري: «الثالث: أن يكون كلّ من بقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب. وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح، وإنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، فإن الشكّ الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة. لكن الشأن في أن العمل به من باب تخصيص أدلّة الاستصحاب، أو من باب التخصّص؟ الظاهر أنه من باب حكومة أدلّة تلك الأمور على أدلّة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلّة الاستصحاب في بعض موارده، كما ترفع اليد عنها في مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع ونحوها، بما دلّ على وجوب البناء على الأكثر، ولا تخصّصاً بمعنى خروج المورد بمجرّد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب، لأنّ هذا مختص بالدليل العلمي المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب»[1].

• وقال المحقّق العراقي: «التحقيق يكون تقديم الأمارة على الأصول التي منها الاستصحاب بمناط الحكومة لا غيرها؛ إذ هي بدليل تتميم كشفها تكون رافعة للشكّ الذي أخذ موضوعاً في الأصول، ومثبتة للمعرفة المأخوذة غاية في مثل دليل الحلّية ودليل حرمة النقض، وبهذا الاعتبار تكون ناظرة إلى نفي الحكم المترتّب على عدم انكشاف الواقع واستتاره، ومعه لا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في الاستصحاب من نقض اليقين بالشكّ، بل كان من نقض اليقين باليقين، من غير فرق في ذلك بين أن نقول برجوع التنزيل في مفاد (لا

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٣١٤.

تنقض) إلى المتيقّن ولو بتوسّط اليقين، أو إلى نفس اليقين، فإنه على كلّ تقدير يكون تقديم الأمارة عليه بمناط الحكومة لا بمناط الورود»[١].

• وقال السيد الخميني: «الثاني وجه تقدّم الأمارات على أدلّة البراءة الشرعية هو الحكومة إن كان التمسّك في الأمارات بالأدلّة اللفظية لأنّ قوله (رفع ما لا يعلمون) أو (الناس في سعة ما لا يعلمون) محكوم مفهوم آية النبأ وساير الأدلّة؛ لأنّ مفادها إلغاء الشكّ فيتعرّض لموضوع أدلّة البراءة وهي لا تتعرّض له»[٢].

• وقال السيد الخوئي: «تقديم الأمارات على الاستصحاب لابدّ من أن يكون من باب الحكومة؛ لما ظهر من بطلان التخصيص والورود. وتقريب كونه من باب الحكومة يحتاج إلى بيان الفرق بين التخصيص والورود والحكومة. فنقول: ... أما الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبّد به بالتعبّد الشرعي. وذلك كالأمارات بالنسبة إلى الأصول الشرعية التي منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقّن السابق بالتعبّد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشكّ، وقد ارتفع تعبّداً، وإن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأمارة مفيدة للعلم على الفرض. وكذا سائر الأصول الشرعية، فإنه بعد كون الأمارة علماً تعبّدياً لما في تعبير الأئمّة عليهم السلام - عمّن قامت عنده الأمارة بالعارف والفقيه والعالم - لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعية تعبّداً.

فتحصّل مما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورود؛ إذ بمجرّد ثبوت التعبّد بالأمارة لا يرتفع موضوع التعبّد بالاستصحاب،

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٨.

(٢) الرسائل، الإمام الخميني: ج١، ص٢٤٢.

لكونه الشكّ وهو باقٍ بعيد قيام الأمارة على الفرض، بل تقديمها عليه إنـما هـو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحـاكم والمحكـوم عليه»[١].

وينبغي التذكير إلى أن السيد الخوئي يبني على أن للحكومة قسمين:

أحدهما ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد مـن الـدليل الآخر، سواء كان مصدّراً بكلمة مفسّرة من نحو أي وأعني، أم لم يكن مـصدّراً بها ولكن كان لسانه شارحاً، بحيث لو لم يكن الدليل المحكـوم موجـوداً لكـان الدليل الحاكم لغواً، كقوله‰: «**لا ربا بين الوالد والـولد**» إذ إنّـه شـارح للـدليل الدالّ على حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا، لكـان الحكـم – بعـدم الربا بين الوالد والولد – لغواً.

والقسم الثاني من الحكومة التي يكون أحد الدليلين رافعاً لموضـوع الحكـم في الدليل الآخر – وإن لم يكـن بمدلولـه اللفظـي شـارحاً لـه – كـما في القـسم الأوّل، وهـذا كحكومـة الأمـارات عـلى الأصـول الـشرعية: مـن الـبراءة والاستـصحاب وقاعـدة الفـراغ وغيرهـا مـن الأصـول الجاريـة في الـشبهات الحكمية أو الموضوعية، فإن أدلّة الأمارات لا تكـون نـاظرة إلى أدلّـة الأصـول وشارحة لها، بحيث لو لم تكن الأصول مجعولة لكان جعل الأمارات لغواً، فـإن الخبر مثلاً حجّة، سواء كان الاستصحاب حجّـة أم لا، ولا يلـزم كـون حجّيـة الخبر لغواً على تقدير عدم حجّية الاستصحاب، إلا أن الأمارات موجبة لارتفـاع موضوع الأصـول بالتعبّـد الـشرعي، ولا تنـافي بيـنهما ليـدخل في التعـارض[٢]، ومقامنا من القسم الثاني لا من القسم الأوّل.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٥٠.

(٢) انظر مصباح الأصول، ج٣،ص ٣٤٨-٣٤٩.

خلاصة ما تقدّم

• في تعارض الأمارة والأصل لا يختلف الأصوليون في تقديم الأمارة على الأصول العملية، لكن اختلفوا في وجه هذا التقديم، وفي مقام توجيه تقديم الأمارة على الأصل توجد نظريات ثلاث:

• **النظرية الأولى**: نظرية الورود، أي أن دليل الأمارة وارد على دليل الأصل ورافع لموضوعه رفعاً حقيقياً؛ لأنّ دليل الأصل وهو (رفع ما لا يعلمون) موضوعه عدم العلم، وحيث إنّ المتفاهم عرفاً هو أن المأخوذ غاية في أدلّة الأصول العملية (ما لا يعلمون) هو مطلق الحجّة، (أي رفع ما لم تردك الحجّة) وعليه فترفع الأمارة موضوع الأصل حقيقة.

• ناقش المصنّف نظرية الورود بأن ما تقدّم من أخذ العلم بما هو حجّة لا ما هو كاشف تامّ، يحتاج إلى قرينة ولا توجد قرينة في المقام؛ لأنّ تفسير العلم بالحجّة خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر من التفاهم العرفي هو حمل العلم على معناه الحقيقي وهو الكاشف التامّ.

• **النظرية الثانية**: نظرية الحكومة، حيث قالوا إن الأمارة تقدّم على الأصل العملي من باب الحكومة، لأنّ المراد من العلم في دليل الأصل وهو (رفع ما لا يعلمون) هو العلم بما هو كشاف تامّ، وبناء على مسلك جعل العلمية لدليل الأمارة يكون دليل الأمارة رافعاً لموضوع الأصل رفعاً تعبّدياً، وهو معنى الحكومة.

• إن قيل: عدم تمامية حكومة الأمارة على الاستصحاب؛ لأنّ المجعول في دليل الاستصحاب هو العلم واليقين.

• أجيب: الاستصحاب أخذ الشكّ في موضوعه دون الأمارة.

• ناقش السيد الشهيد نظرية الحكومة بأن الدليل الحاكم لا تتمّ حكومته إلا إذا كان ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم، ودليل حجّية الأمارة لم يثبت نظره

إلى دليل حجّية الأصل.

• **النظرية الثالثة**: تقديم الأمارة على الأصل بالأخصّية والنصيّة، وهو الذي ذهب إليه السيد الشهيد، أما تقدّم الأمارة على الأصل بالأخصّية فلأن كلّ أمارة يوجد معها أصل عملي إما موافق لها وإما مخالف، فلو لم تقدّم الأمارة يلزم أن تكون الأمارة لغواً، لأنّه لا يبقى لها مورد.

وأما تقديم الأمارة على الأصل بالنصّية، فلأن العقلاء الذين قالوا بحجّية خبر الثقة والظهور التي هي من أوضح مصاديق الأمارات العقلائية نجد أنهم يقدّمون الأمارة على الأصل في حالة اجتماعها مع الأصل العملي المخالف لها، وهذا التقديم يأتي من باب النصّية.

(١٢٣)

التطبيق السادس

تعارض الأصل السيي مع المسيي

- المراد من الأصل السببي والأصل المسبّبي
- الاستصحاب السببي قد يتوافق مع المسبّبي وقد لا يتوافق
- المشهور يقدّم الاستصحاب السببي بالحكومة

٦. إذا تعارضَ أصلٌ سببيٌّ واصلٌ مسبّبيٌّ كان الأصلُ السببيُّ مقدّماً، ولهذا يجري استصحابُ طهارةِ الماءِ الذي يُغسَلُ به الثوبُ المتنجّسُ، ولا يعارَضُ باستصحابِ نجاسةِ الثوبِ المغسول. وقد فُسِّرَ ذلك على أساسِ الحكومة؛ لأنّ استصحابَ نجاسةِ الثوبِ في المثال موضوعُهُ الشكُّ في نجاسة الثوبِ بقاءً، واستصحابُ طهارةِ الماء يُلغِي تعبّداً الشكَّ في تمام آثارِ طهارةِ الماءِ بما فيها تطهيرُه للثوب، فيرتفعُ بالتعبّدِ موضوعُ استصحابِ النجاسة، كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقة.

ولكن يُلاحَظُ من ناحيةٍ: أنّ هذا البيانَ يتوقّفُ على افتراضِ قيامِ الإحرازِ التعبُّديِّ بالأصلِ السببيِّ مقامَ القطعِ الموضوعيّ، وقد مرّت المناقشةُ في ذلك.

ومِن ناحيةٍ أخرى: أنّ التفسيرَ المذكور غيرُ مطَّردٍ في سائرِ مواردِ تقديمِ الأصلِ السببيِّ على المسبّبيِّ؛ لأنّه يختصُّ بما إذا كان مفادُ الأصلِ السببيِّ إلغاءَ الشكِّ وجعلَ الطريقيّة، كما يُدَّعىَ في الاستصحاب، مع أنَّ الأصلِ السببيِّ قد لا يكونُ مفادُه كذلك، ومع هذا يقدَّمُ على الأصل المسبّبيِّ حتَّى ولو كان مفادُه جعلَ الطريقيِّة. فالماءُ المغسولُ به الثوبُ في المثالِ المذكور لو كان مورداً لأصالة الطهارة - لا لاستصحابِها - لبُنيَ على تقدُّمِها بلا إشكالٍ على استصحاب نجاسةِ الثوبِ المغسول، مع أنَّ دليلَ أصالةِ الطهارةِ ليس مفادُه إلغاءَ الشكِّ لتجريَ الحكومةُ بالبيان المذكور.

وهذا يكشِفُ عن أنَّ نكتةَ تقدّمُ الأصلِ السببيِّ على المسبّبيِّ لا تكمنُ في إلغاءِ الشكّ، بل في كونِه يعالجُ موضوعَ الحكم، فكأنّه يحلُّ المشكلةَ في مرتبةٍ أسبقَ، على نحوٍ لا يبقَى مجالٌ للحلّ في مرتبةٍ متاخّرةٍ عرفاً. وهذا يعني أنَّ السببيّةَ باللحاظ المذكور نكتةٌ عرفيةٌ تقتضي بنفسها التقديمَ في مقامِ الجمعِ بين دليلَي الأصلينِ السببيِّ والمسبّبيّ.

الشرح

قبل الولوج في بحث تعارض الأصل السببي والمسبّبي، لابدّ من بيان **معنى الأصل السببي والمسبّبي**، ويمكن بيان ذلك بالمثـال التـالي: إذا شـككنا في بقـاء طهارة الماء، وكانت حالته الـسابقة هـي الطهـارة، فنستـصحب بقـاء طهارتـه، وتكون هذه الطهارة موضوع لحكم آخر وهو جواز شرب ذلك المـاء، ويـسمّى استصحاب طهارة الماء بالنسبة إلى جواز الـشرب بالاستـصحاب الموضـوعي، لأنّه ينقح موضوع هذا الأثر الشرعي.

وأما إذا نظرنا إلى جواز الشرب نفسه في المثال، فهو أيـضاً متـيقّن الحـدوث ومشكوك البقاء؛ لأنّ الماء حينما كان طاهراً يقيناً، كان جائز الشرب يقينا أيـضاً، وحينما أصبح مشكوك الطهارة، فهـو مـشكوك في جـواز شربـه أيـضاً، ولكـن استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبـات طهـارة المـاء، لأنّ الطهـارة ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب، بل العكس هو الـصحيح، وتنزيـل مـشكوك البقاء منزلة الباقي ناظر إلى الآثار الشرعية.

وعلى هذا الأساس نقول: إن استصحاب الموضوع يحرز بـه الحكـم تعبّـداً وعمليـاً، وأمـا استـصحاب الحكـم فـلا يحـرز بـه الموضـوع كـذلك، وكـلّ استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعي منهما اسـم الأصـل الـسببي؛ لأنّه يعالج المـشكلة في مرحلـة الموضـوع الـذي هـو بمثابـة الـسبب الـشرعي للحكم، ويطلق على الآخر منهما اسم الأصل المسبّبي؛ لأنّـه يعـالج المـشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المسبّب شرعاً للموضوع.

ومنشأ التعبير عنه بالسببي هو أن الاستصحاب الواقـع في رتبـة الموضـوع دائماً يكون سبباً في ترتّب الحكم، كما هو الحال في سـائر موضـوعات الأحكـام، ولذا قالوا إن الموضوع مولّد للحكم. فاستـصحاب العدالـة لزيـد مـثلاً مـنقّح

لموضوع جواز الائتمام به؛ إذ بالاستصحاب ثبت الموضوع، وبثبوته يترتّب الحكم بجواز الائتمام، ومن هنا تَعَنْوَنَ هذا الاستصحاب بعنوان السببي.

ولا يخفى أن الاستصحاب السببي لا يختصّ بالموضوعات، بل يشمل الحكم الشرعي، كما يشمل عدمه، والضابطة في كلّ ذلك هو أن يكون المستصحب واقعاً في رتبة الموضوع لحكم من الأحكام بقطع النظر عن أن الواقع في رتبة الموضوع موضوع خارجي أو حكم شرعي أو عدم حكم شرعي، فاستصحاب الطهارة الحدثية استصحاب سببي لو كان الأثر المراد ترتيبه عليه حكماً من الأحكام الشرعية، مثل جواز الدخول في الصلاة، كما أن استصحاب عدم الملكية – الذي هو عدم حكم شرعي – استصحاب سببي باعتباره واقعاً في رتبة الموضوع لحرمة التصرّف بغير إذن المالك.

وأما الاستصحاب المسبّبي فهو الواقع في رتبة الحكم، ولا ينتج عنه سوى ثبوت الحكم المستصحب، وليس له الصلاحية لإثبات موضوعه؛ لأنّ الأحكام لا تنقّح موضوعاتها بخلاف العكس، ولهذا سمّي هذا النحو من الاستصحاب بالمسبّبي، باعتبار ترتّبه على ثبوت موضوعه، ولهذا يكون الشكّ في مورده مسبّباً عن الشكّ في ثبوت موضوعه. فكلّ مستصحب يكون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ في موضوعه، فالاستصحاب في ذلك المورد مسبّبي.

وما ينبغي الالتفات إليه هو أن المراد من السببية هي السببية الشرعية والتي تعني اعتبار الشارع شيئاً موضوعاً لحكم شرعي، وحينئذٍ متى ما تحقّق السبب الشرعي – وهو موضوع للحكم الشرعي – ترتّب عليه الحكم، من غير فرق بين أن يكون هذا التحقّق للموضوع ثابتاً بالوجدان أو بالتعبّد، كما لو ثبت بالأمارة أو الأصل، ولا معنى عندئذ لاستصحاب المسبّب، لأنّ المسبّب – وهو الحكم الشرعي – مجعول بحسب الفرض على موضوعٍ مقدّر الوجود، ونحن إنما نشكّ في وجوده بسبب الشكّ في وجود موضوعه، فمتى ما ثبت لنا تحقّق

موضوعه بأيّ نحو من أنحاء الإثبات، ترتّب عن ذلك ثبوت الحكم الواقع موقع الكبرى الثابتة بواسطة الدليل؛ من قبيل ما لو قام الدليل على أن الزواج من ذات العدّة حرام، فإنه لا معنى للشكّ في هذا الحكم الكلّي، نعم قد يقع الشكّ في جواز الزواج من هذه المرأة المعيّنة، وذلك بسبب احتمال كونها في العدّة، فحينما يثبت لنا أنها في العدّة بواسطة الوجدان أو التعبّد فإن ذلك ينقّح صغرى الحكم الشرعي وهو حرمة الزواج من ذات العدّة، وعندها تترتّب الحرمة بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر، فترتّب الحكم الشرعي هنا مسبّب عن ثبوت موضوعه.

ومما تقدّم تبيّن منشأ التعبير عن الاستصحاب المنقّح لموضوع الحكم بالاستصحاب السببي، وتبيّن أيضاً منشأ التعبير عن الاستصحاب للحكم بالاستصحاب المسبّبي، وأن وقوعه في رتبة الحكم يقتضي أن يكون ثبوته مسبّباً عن ثبوت موضوعه، والشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في ثبوت موضوعه.

الاستصحاب السببي قد يتوافق مع المسببي وقد لا يتوافق

الحالة الأولى: حالة التوافق والتلاؤم، بمعنى أن الاستصحابين متلائمين في النتيجة، من قبيل ما تقدّم في المثال السابق من استصحاب طهارة الماء، واستصحاب جواز شربه، ففي هذه الحالة نجد أن نتيجة الأصلين متوافقة، لأنّ جواز شرب الماء أثر شرعي لطهارة الماء، وهذا النحو ليس محلاً للكلام.

الحالة الثانية: حالة التعارض والتنافي بين نتيجتي الاستصحابين، كما لو كان الاستصحاب السببي يثبت شيئاً منافياً ومعارضاً لما يثبته الاستصحاب المسبّبي، من قبيل ما لو استصحبنا طهارة الماء وغسلنا به ثوباً نجساً، فإنّ من أحكام طهارة الماء أن يطهُر الثوب بغسله به، وهذا معناه أن استصحاب طهارة الماء يحرز تعبّداً وعملياً أن الثوب قد طهُر؛ لأنّه أثر شرعيّ للمستصحب، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد أنّا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقاً، ونشكّ الآن في أنه طهر أو لا، لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماء طاهر حقّاً،

وبذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثـوب، ففي هذا المثال نجد أن الاستصحاب السببي يثبت طهارة الثوب نتيجـة إحـراز موضوعه وهو طهارة المـاء، في حـين إن الاسـتـصحاب المـسبّبي يثبـت نجاسـة الثوب، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما، وفي هذا الفرض لم يختلف أحد في تقديم الاستصحاب السببي على الاسـتـصحاب المـسبّبي، لكـن اختلفوا في كيفية تخريج ذلك صناعياً.

المشهور تقدُّم الاستصحاب السببي بالحكومة

المشهور تقدّم الاستصحاب السببي لحكومته على الاسـتـصحاب المـسبّبي؛ بتقريـب: أن اسـتـصحاب طهـارة المـاء يلغـي الـشكّ في نجاسـة الثـوب؛ لأنّ استصحاب طهارة الماء يعني حصول العلم بطهارة الماء والعلم بطهـارة الثـوب الذي هو من الآثار الشرعية لطهارة الماء، ومن الواضح أن العلـم الـذي يفيـده الاستصحاب هو علم تعبّدي لا وجداني.

بعبارة أخرى: المشهور تقدّمُ الاستصحاب السببي لحكومته على الاستصحاب المسبّبي؛ بتقريب: أن الاستصحاب السببي حاكم على الاسـتـصحاب المـسبّبي، لأنّ الاستصحاب السببي يحرز الأثر الشرعي وهو طهارة الثوب، فيهدم الركن الثـاني للاسـتــصحاب المــسبّبي، وهــو الــشكّ في طهــارة الثــوب، ولكــن الاستصحاب المسبّبي لا يحرز نجاسة الماء، كما تقـدّم، فـلا يهـدم الـركن الثـاني للاستصحاب السببي، وهو الشكّ في طهارة الماء، فالاسـتـصحاب الـسببي تـامّ الأركان فيجري، أما الاستصحاب المسبّبي فقد انهدم ركنه الثاني فلا يجري.

مناقشة السيد الشهيد للمشهور

ناقش السيد الشهيد على ما أفاده المشهور من تقديم الاستصحاب الـسببي على الاستصحاب المسبّبي بمناقشتين:

الأولى: تقدّم في بحث الحكومة أن الدليل الحاكم لابدّ أن يكون ناظراً إلى الدليل المحكوم، وعليه لكي تتمّ الحكومة في المقام لابدّ أن يكون الاستصحاب السببي ناظراً إلى الاستصحاب المسبّبي، أي لابدّ أن يكون دليل الاستصحاب ناظراً إلى جعل الاستصحاب علماً بلحاظ العلم الموضوعي المأخوذ في موضوع الأصل، لا أن يكون مجرّد علم بخصوص العلم الطريقي الذي وظيفته التنجيز والتعذير، ومن الواضح أن دليل الاستصحاب لم ينظر إلى جعل الاستصحاب علماً بلحاظ الأصل الموضوعي المأخوذ في موضوع الأصل؛ لما عرفت سابقاً أن الأمارة - فضلاً عن الأصل العملي كالاستصحاب- لم يثبت جعلها علماً بلحاظ العلم الموضوعي، لما تقدّم من أن دليلها وهي السيرة العقلائية والمتشرعية قائمة على معاملة الأمارة علماً بلحاظ القطع الطريقي لا الموضوعي، وكذلك دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر) لا يستفاد منه جعل العلم بلحاظ القطع الموضوعي، لقصور دليل الاستصحاب عن إفادة القطع الموضوعي، نعم غاية ما يستفاد من دليل الاستصحاب هو العلم بلحاظ القطع الطريقي لا الموضوعي.

الثانية: لو تنزّلنا عن الإشكال الأوّل وقلنا أن المجعول في باب الاستصحاب هو العلمية بلحاظ القطع الموضوعي، لكن من قال: أن الأصل السببي هو استصحاب دائماً لكي يكون المجعول فيه العلمية بلحاظ القطع الموضوعي، ومن ثم يزول الشكّ الذي هو الموضوع في الأصل المسبّبي، بل نجد في موارد كثيرة أن الأصل السببي ليس استصحاباً، وإنما أصل آخر كأصالة الطهارة التي لا يكون المجعول فيه العلمية كما هو واضح، فإن الماء الذي ليس له حالة سابقة معلومة لا يكون مورداً للاستصحاب، وعليه نحكم بطهارة الماء استناداً إلى أصالة الطهارة، فاذا غسلنا بهذا ثوباً نجساً، فإننا نحكم بطهارة الثوب، بالاستناد إلى قاعدة الطهارة في الماء، وفي هذه الحالة نقدّم أصالة

الطهارة على استصحاب نجاسة الثوب وإن قلنا بأن المجعول في دليل الاستصحاب هو العلمية، وهذا يكشف عن أن النكتة التي توجب تقدّم الأصل السببي على المسبّبي ليس ما قيل من جعل العلمية في الاستصحاب السببي، وإنما هي شيء آخر.

السبب الصحيح الذي على أساسه يقدّم الأصل السببي

بناء على ما تقدّم يتّضح أن السبب الحقيقي في تقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي هو أن الأصل السببي يعالج موضوع الحكم في الأصل المسبّبي، ومعنى المعالجة هو أنه لو تمّ الأصل السببي فلا مجال للأصل المسبّبي، بخلاف ما لم تمّ الأصل المسبّبي فإنه لا علاقة له في جريان الحكم في الأصل السببي، فلو قلنا أن الماء طاهر، فهو يثبت طهارة الثوب المغسول به، بخلاف ما لو أثبتنا أن الثوب نجس، فهو لا يثبت نجاسة الماء، وعلى هذا الأساس نقول: إن المركوز في أذهان العقلاء والعرف: أنه كلّما كان أحد الأصلين يثبت أو يرفع موضوع الأصل الثاني، دون العكس، قدّم الأصل الأوّل على الأصل الثاني، وعليه فلا تحصل معارضة بين الأصل السببي والمسبّبي، ومن الواضح أن روايات الاستصحاب ناظرة إلى هذه المرتكزات العقلائية.

وهذا ما يصرّح به السيد الشهيد في الحلقة الثانية بقوله: «كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قدّم الأصل الأوّل على الثاني»[1].

وهذه القاعدة تنطبق على المثال المتقدّم، فإن الأصل السببي يحرز لنا تعبّداً طهارة الثوب، لأنّ طهارة الثوب أثر شرعي لطهارة الماء، ولكن الأصل المسبّبي لا يحرز لنا نجاسة الماء، ولا ينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعياً لحكمه، وعلى هذا الأساس يقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي.

---

(١) الحلقة الثانية: ص٣٥٠.

والحاصل: أن النكتة في تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي هو كون الأصل السببي يعالج موضوع الأصل الآخر، وهذا ما يشير إليه المصنّف بقوله: «إنَّ العرف بسذاجته ومسامحته العرفية يسرِّي الناقضية من مرحلة الثبوت إلى مرحلة الإثبات، فكما تكون طهارة الماء المغسول به الثوب ناقضاً ثبوتاً لنجاسة الثوب ورافعاً له دون العكس كذلك يرى العرف أن الدالّ على طهارة الماء إثباتاً مقدّم وناقض لإثبات النجاسة في الثوب باستصحاب النجاسة»[١].

تعليق على النص

المحقّق العراقي: بعد أن بيَّنَ أن قوام الحكومة بنظرمدلول أحد الدليلين أو الأصلين إلى مفاد الآخر ومدلوله، وأن هذا كما يتحقّق برجوع مفاده إلى التصرّف في عقد وضع الآخر بتوسعة أو تضييق فيه بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو إخراج ما يكون داخلاً فيه بنحو من التصرّف، كذلك يتحقّق بالتصرّف في عقد حمل الآخر، كأدلّة نفى الحرج والضرر بالنسبة إلى الاحكام الأوّلية، لأن حكومتهما على أدلّة الاحكام الأوّلية انما كانت بالتصرّف في عقد حملها ببيان ما هو المراد منها؛ قال: «إن حكومة الأصل السببي في المقام من قبيل الأخير، حيث إن الأصل السببي بتكفّله لإثبات الطهارة للماء المشكوك طهارته ناظر إلى إثبات آثار طهارته، وبذلك يكون ناظراً إلى مؤدّى الأصل المسبّبي من نفي ترتيب آثار طهارة الماء، ولا نعني من الحكومة إلّا ما كان ناظراً إلى نفي الآخر إما بدواً، أو بتوسيط نظره إلى نفى موضوعه، وعلى ذلك نقول: إنّه يكفي في تقديم الأصل السببي هذا المقدار من النظر، بلا احتياج في وجه تقديمه إلى كونه ناظراً إلى نفي الشكّ عن المسبّب في الاستصحاب المسبّبي.

لا يقال: كما أن نظر الأصل السببي إلى نفي التعبّد بعدم آثار طهارة الماء

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٥٧.

المشكوك طهارته، كذلك الأصل المسبّبي بالتعبّد بنجاسة الثوب ناظر إلى نفي التعبّد بأثر طهارة الماء.

فإنه يقال: كلّا فإن غاية ما يقتضيه الأصل المسبّبي من النظر إنما هو إلى نفي ما نظر إليه الأصل السببي الذي هو نقيض مؤدّاه، لا إلى أصل نظره»[١].

أما الشيخ الانصاري فقد أشار إلى أنّ السبب في تقدّم الأصل السببي على المسبّبي هو لأن الشكّ في المسبّبي من لوازم وجود الشكّ السببي، لفرض المسبّبية عنه، والحكم من لوازم وجود الشكّ السببي لما تقرّر أن الحكم باقتضاء موضوعه. فالحكم والشكّ المسبّبي لازمان لملزوم واحد في مرتبة واحدة . والحكم - الذي هو في مرتبة الشكّ السببي - لا يعقل أن يكون حكماً له أيضاً، للزوم تقدّم الموضوع على حكمه، وتأخّر الحكم عن موضوعه[٢].

وأورد عليه المحقّق الأصفهاني بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: «أن ملاك السببية والمسبّبية المفروضتين في المقام كون أحد المستصحبين من آثار الآخر شرعاً، لا تفرّع شكّ على شكّ، وترشح شكّ على شكّ، بل إذا كان بين أمرين تلازم واقعي بالعلّية والمعلولية لثالث، فهما متلازمان - قطعاً وظنّا وشكّاً - عند الالتفات إلى التلازم. فالقطع بأحدهما - علّة كان أو معلولاً- ملازم للقطع بالآخر، لا علّة له، كيف ومن البديهي أنه ربما ينقل من المعلول إلى علّته، أو من أحد المعلولين إلى الآخر - كما في المتضايفين - ولا يعقل أن يكون شيء واحد صالحاً للعلّية لشيء وللمعلولية له، فلا وجه حينئذٍ لدعوى أن الشكّ المسبّبي من لوازم وجود الشكّ السببي، حتّى يكون له المعيّة بالرتبة مع حكمه»[٣].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١١٧.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص٣٩٨.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٢٩٦.

الوجه الثاني: «إن الحكم بالإضافة إلى موضوعه من عوارض الماهية، لا من عوارض الوجود لأن عارض الوجود ثبوته فرع ثبوت معروضه، وعارض الماهية ثبوتها بثبوته، كالفصل بالإضافة إلى الجنس، وكالنوع بالإضافة إلى الشخص . والحكم بالإضافة إلى موضوعه كذلك؛ لما حقّق مراراً: أن الشوق المطلق لا يوجد، والبعث المطلق كذلك، بل يوجد كلّ منها متشخّصاً بمتعلّقه في أفق تحقّقه، فماهية الموضوع موجودة في أفق النفس، بثبوتٍ شوقيّ، وموجودة في موطن الاعتبار بثبوت البعث الاعتباري. وعليه فالشكّ السببي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي سبب الشكّ المسبّبي، كما أن الشكّ المسبّبي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي معلول للشكّ السببي، فليس لوجوده الذي هو موضوع الحكم معيّة في المرتبة مع الحكم. ومنه تعرف أن الشكّ السببي، وإن كان بوجوده الخارجي شرط فعلية الحكم وسبب الشكّ المسبّبي، فالحكم الفعلي مع الشكّ المسبّبي في مرتبةٍ واحدةٍ، إلّا أن معروض الحكم هو الشكّ المسبّبي بعنوانه، لا بوجوده الخارجي الذي له المعيّة مع الحكم الفعلي، فتأخّر الحكم المجعول طبعاً عن موضوعه محفوظ»[1].

الوجه الثالث: أن موضوع الحكم نقض اليقين بالشكّ، لا نقض اليقين والشكّ، وليس نقض اليقين بالشكّ المسبّبي متأخّراً عن نقض اليقين بالشكّ السببي[2].

وقال المحقّق النائيني: «ان معارضة الأصل المسببي مع الأصل السببي مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، فإنّ الشكّ السببي علّة للشكّ المسبّبي والحكم المترتّب على المسبب في مرتبة متأخّرة عنه لتأخّر كلّ حكم عن موضوعه،

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

والحكم في الشك السببي من جهة كونه رافعاً للشكّ المسبّبي يكون في مرتبةٍ سابقةٍ عليه. فإذا فرض كون الحكم في الشك المسبّبي معارضاً له في هذه المرتبة، يلزم تقدم الشيء على نفسه الذي هو ملاك استحالة الدور. ويمكن تقريب المقصود بوجه آخر دوري بأن يقال: إن جريان الأصل المسبّبي يتوقّف على وجود موضوعه، وهو يتوقّف على عدم جريان الأصل السببي؛ إذ المفروض ارتفاعه به. فلو استند عدم جريانه إلى جريان الأصل السببي للزم الدور، وهذا بخلاف الأصل السببي فإنَّ موضوعه محرز الوجود، فلا محالة يكون هو الجاري، ولا يمكن أن يكون الأصل المتوقّف جريانه على عدمه جارياً في عرضه. وهذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتّب من أن الخطاب بالمهمّ حيث إنَّه متفرّع على عصيان خطاب الأهمّ، فلا يمكن أن يكون محرّكاً في عرضه، بتوهّم أنَّه مع تحقّق العصيان يكون كل من الخطابين محرّكاً في عرض الآخر، وقد ذكرنا هناك أنَّ خطاب المهمّ لا ينقلب بعد تحقّق شرطه إلى الاطلاق، بل هو – كما كان– حكم على تقدير العصيان، فكيف يعقل محرّكيته في ظرف محرّكية الأهمّ»[1].

والفرق بين هذا التقريب وما تقدّم عن الشيخ الأنصاري هو أن المانع في تقريب الشيخ معيّة الحكم مع الشكّ المسبّبي في المرتبة، مع أن اللازم تأخّره عنه، والمانع في تقريب المحقّق النائيني عدم صلاحية الشكّ المسبّبي للمعارضة، إذ لا ثبوت له في مرتبة الشكّ السببي، وبعد ثبوت الحكم للشكّ السببي يستحيل شمول الحكم للشكّ المسبّبي، لا لعدم الموضوع – كما هو ظاهر التقريب، فإنه لا يتكفّل ارتفاع الموضوع حقيقةً أو عنواناً– بل لأن أحد المتمانعين إذا وقع يستحيل وقوع الآخر لفرض التمانع.

وأورد عليه المحقّق الأصفهاني بما يلي: «أوّلاً: ما تقدّم من عدم معلولية

(١) أجود التقريرات، ج٢، ص٤٩٧.

الشكّ المسبّبي للشكّ السببي، لا بوجودهما العنواني، ولا بوجودهما الخارجي.

وثانياً: أن الفرض إن كان التمانع في مرحلة جعل الحكم، ففيه أن الموضوع في مرحلة الجعل هو الشكّ بوجوده العنواني، وعدم المعلولية في مرحلة وجوده العنواني مسلَّم، إذ توهُّم المعلولية إنما هو في وجود الشكّ المسبّبي خارجاً لا عنواناً . وإن كان التمانع في مرحلة فعلية الحكم بفعلية الشكّ خارجاً، فالعلّية - وإن فرضت- لا توجب إلَّا تقدّم العلّة على المعلول طبعاً وذاتاً، لا وجوداً، لما مرّ منّا مراراً: أن التقدّم والتأخّر الطبعيين لا ينافيان المعيّة في الوجود الخارجي بل لا ينافيان اتّحاد المتقدّم والمتأخّر طبعاً في الوجود الخارجي، وملاك التمانع والتزاحم هي المعية الوجودية الخارجية، لا المعية الطبعية الذاتية، ومع المعية الوجودية بين الشكّين خارجاً يتحقّق التمانع المانع عن فعلية الحكم لهما.

وثالثاً: أن هذا التقريب حيث لم يتكفّل لورود الأصل السببي، ولا لحكومته، بل هو بنفسه وجه تقديم الأصل السببي - كلّيةً - على الأصل المسبّبي، فلا يقتضي التقديم إلَّا في الأصلين المتنافيين، وأما في المتوافقين - كالشيء وملاقيه- فلا؛ إذ لا تمانع بين فعلية طهارة الشيء وطهارة ملاقيه، حتى يكون شمول العامّ للأوّل مانعاً عن شموله للثاني فتأمّل»[١].

وقال السيد الخميني: «شرط حكومة الأصل السببي على المسبّبي أن يكون جريان الأصل الحاكم موجباً لرفع الشكّ عن المسبّب تعبّداً، بمعنى أن يكون المستصحب في الأصل المسبّبي من الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب في الأصل السببي، كاستصحاب كرّية الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، وأما لو كان الشكّ مسبّباً ولم يكن كذلك، فلا يكون الأصل حاكماً»[٢].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٠٠.

(٢) الاستصحاب، السيد الخميني: ص١٢٩.

خلاصة ما تقدّم

• الضابطة في الاستصحاب السببي هو أن يكون المستصحب واقعاً في رتبة الموضوع لحكم من الأحكام بقطع النظر عن أن الواقع في رتبة الموضوع موضوع خارجي أو حكم شرعي أو عدم حكم شرعي.

وأما الاستصحاب المسبّبي فهو الواقع في رتبة الحكم ولا ينتج عنه سوى ثبوت الحكم المستصحب، وليس له الصلاحية لإثبات موضوعه؛ لأنّ الأحكام لا تنقّح موضوعاتها، ولهذا سمّي هذا النحو من الاستصحاب بالمسبّبي.

• المشهور تقدّم الاستصحاب السببي لحكومته على الاستصحاب المسبّبي؛ بتقريب: أن الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسبّبي، لأنّ السببي يحرز الأثر الشرعي وهو طهارة الثوب في المثال، فيهدم الركن الثاني للاستصحاب المسبّبي، ولكن الاستصحاب المسبّبي لا يحرز نجاسة الماء، فلا يهدم الركن الثاني للاستصحاب السببي.

• ناقش السيد الشهيد ما أفاده المشهور بمناقشتين:

الأولى: الحكومة تتوقّف على كون الحاكم ناظراً إلى المحكوم، ومن الواضح أن دليل الاستصحاب لم يثبت جعله علماً بلحاظ العلم الموضوعي.

الثانية: الأصل السببي ليس دائماً يكون استصحاباً لكي يكون المجعول فيه العلمية بلحاظ القطع الموضوعي، بل هناك في موارد كثيرة نجد أن الأصل السببي ليس استصحاباً، وإنما أصل آخر كأصالة الطهارة الذي لا يكون المجعول فيه العلمية كما هو واضح.

• السبب الصحيح الذي على أساسه يقدّم الأصل السببي هو أن الأصل السببي يعالج موضوع الحكم في الأصل المسبّبي، ومعنى المعالجة هو أنه لو تمّ الأصل السببي فلا مجال للأصل المسبّبي، بخلاف ما لو تمّ الأصل المسبّبي فإنه لا علاقة له في جريان الحكم في الأصل السببي.

(١٢٤)

التطبيق السابع

تعارض الاستصحاب مع الأصول الأخرى

- الدليل على تقديم الاستصحاب على البراءة
- مناقشة السيد الشهيد للوجه الأوّل
- الوجه الصحيح في تقديم الاستصحاب على البراءة
- في تعارض الاستصحابين
- تطبيقات فقهية

٧. إذا تعارضَ الاستصحابُ معَ أصلٍ آخرَ ـ كالبراءةِ وأصالةِ الطهارة ـ تقدّمَ الاستصحابُ بالجمع العرفيّ. والمشهورُ في تفسيرِ هذا التقديمِ وتبريرِ الجمعِ العرفيِّ أنّ دليلَ الاستصحابِ حاكمٌ على أدلّةِ تلك الأصول؛ لأنّ مفادَهُ التعبّدُ ببقاءِ اليقينِ وإلغاءِ الشكّ، وتلك الأدلّةُ أُخِذَ في موضوعِها الشكُّ، فيكونُ رافعاً لموضوعِها بالتعبّدِ.

فإن قيلَ: كما أنَّ الشكَّ مأخوذٌ في موضوعِ أدلّةِ البراءة وأصالةِ الطهارةِ، كذلك هو مأخوذٌ في موضوعِ دليلِ الاستصحاب.

كان الجواب: أنَّ الشكَّ وإن كان مأخوذاً في موضوعِ أدلّتِها جميعاً، ولكنَّ دليلَ الاستصحابِ هو الحاكمُ؛ لأنّ مفادَه التعبّدُ باليقينِ وإلغاءُ الشكِّ، بخلافِ أدلّةِ الأصولِ الأخرى.

وهذا البيانُ يواجِهُ نفسَ الملاحظةِ التي علّقناها على دعوى حكومةِ دليلِ حجّيةِ الأمارةِ على أدلّةِ الأصول، فلاحظ.

والأحسنُ: تخريجُ ذلك على أساسٍ آخر، من قبيل: أنّ العمومَ في دليلِ الاستصحابِ عمومٌ بالأداة؛ لاشتماله على كلمةِ (أبداً) فيكونُ أقوى وأظهرُ في الشمولِ لمادّةِ الاجتماع.

الشرح

تعارض الاستصحاب مع الأصول الأخرى

من الموارد التي اختلف فيها الأصوليون في كونها صغرى لكبرى الجمع العرفي: حالة تعارض الاستصحاب مع أصل آخر كأصالة البراءة أو أصالة الطهارة، ونحوها من الأصول، كما لو فرض الشكّ في جواز مقاربة الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة، لأنّ الزوج كان يعلم بحرمة مقاربتها في أيام الحيض، والآن - بعد طهرها وقبل الاغتسال- يشكّ في بقاء الحرمة المعلومة، فيستصحب بقاء حرمة المقاربة، أما البراءة فتقتضي التأمين عن الحرمة، لأنّ المكلّف يشكّ في حرمة مقاربة زوجته بعد طهرها وقبل الاغتسال، فالشكّ إذاً في التكليف وهو مجرى لأصالة البراءة، وعليه تكون النتيجة جواز المقاربة والتأمين من العقاب لو فرض أن حرمة المقاربة ثابتة في الواقع. فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءة.

والمعروف بين الأصوليين تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة.

الدليل على تقديم الاستصحاب على البراءة

استدلّ الأصوليون على تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة بالوجه التالي؛ وهو: أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة لأنّ دليل الاستصحاب ناظر إلى دليل البراءة ورافع لموضوعه تعبّداً؛ لأنّ دليل البراءة مثل: (رفع ما لا يعلمون) أُخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، أما لسان دليل الاستصحاب فهو بقاء اليقين والمنع عن انتقاضه، أي يفترض أن المكلّف ليس بشاكٍّ تعبّداً ويأمره بإبقاء اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ، وهذا يعني أن دليل الاستصحاب ناظر إلى موضوع البراءة - وهو الشك- ونافٍ له تعبّداً،

وبهذا يتّضح أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة.

إن قلت: لِمَ لا نفترض العكس، أي نقول: إن دليل البراءة هو الحاكم على دليل الاستصحاب، وليس الحاكم هو دليل الاستصحاب؟

والجواب: إن هذا غير ممكن؛ لأنّ دليل البراءة لا يثبت عدم علم المكلّف بالتكليف المشكوك ليكون ناظراً إلى ما يثبته الاستصحاب من الحكم ببقاء العلم السابق تعبّداً؛ لأنّ دليل البراءة ليس المجعول فيه الطريقية والعلمية، كي يكون ذلك موجباً تعبّداً لرفع الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب، بل المأخوذ في دليل البراءة هو تحديد الوظيفة العملية فقط، وهذا بخلاف دليل الاستصحاب، فإن مفاده جعل العلمية والطريقية، ولذا يكون رافعاً لموضوع البراءة.

مناقشة السيد الشهيد الوجه الأوّل

إن حكومة دليل الاستصحاب على دليل البراءة غير تامّ؛ لما تقدّم من عدم صحّة حكومة البراءة على الاستصحاب، لأنّ المستفاد من دليل حجّية البراءة هو تنزيلها منزلة القطع الطريقي فقط، أي المنجّزية والمعذّرية، ومردّ ذلك إلى قصور دليل الأمارة، الذي هو السيرة العقلائية في تنزيلها منزلة القطع الموضوعي، وهو عين السبب في عدم حكومة الاستصحاب على بقية الأصول العملية، فإن دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك) مفاده جعل الاستصحاب منجّزاً ومعذّراً، أي تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي فقط، دون القطع الموضوعي، وبهذا لا يمكن أن يكون الاستصحاب حاكماً على البراءة وبقية الأصول العملية وناظراً إلى موضوعاتها.

والوجه الصحيح في تخريج تقدّم الاستصحاب على بقية الأصول هو أن دليل الاستصحاب أقوى ظهوراً في الشمول لمادّة اجتماعه من بقية الأصول، والمقصود من مادّة الاجتماع هو حالة الشكّ البدوي المسبوق باليقين، فإنّ كلاً

من دليل الاستصحاب ودليل البراءة يشمل هذه الحالة؛ لما ورد في بعض روايات الاستصحاب من التعبير بـ (لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً) وكلمة (أبداً) من ادوات العموم.

ومن الواضح أن ظهور العموم في الشمول أقوى من ظهور الإطلاق، ولذا يكون استصحاب حرمة المقاربة أظهر في الشمول من شمول دليل البراءة له؛ لخلو أدلّة البراءة من قرينية كلمة (أبداً)، وبهذا لا يكون ظهور دليل البراءة بتلك القوّة، كما في دليل الاستصحاب.

تعليق على النص

• **قال الشيخ الأنصاري** في تعارض البراءة مع الاستصحاب: «أما أصالة البراءة فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الأصول والأدلّة، سواء كان مدركها العقل أو النقل . أما العقل فواضح؛ لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً أو ظاهراً، وأما النقل فما كان منه مساوقاً لحكم العقل فقد اتّضح أمره، والاستصحاب وارد عليه»[1].

ذكر صاحب الكفاية أن وجه تقديم البراءة على الاستصحاب هو الورود؛ حيث قال: «النسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمارة وبينه، فيقدّم عليها ولا مورد معه لها؛ للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً، هذا في النقلية منها، وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها؛ بداهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجّة وبيان ومؤمّن من العقوبة وبه الأمان، ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح»[2].

أي أن الموضوع في سائر الأصول هو المشكوك من كلّ جهة، أما في

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٣٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٣٠.

الاستصحاب فالموضوع فيه هو المشكوك لا من كلّ جهة، فلابد من ورود دليل الاستصحاب على البراءة؛ لأنَّ تحقّق الحكم في البراءة يتوقّف على تحقّق موضوعه، وموضوع الحكم هو كون موردها مشكوكاً من كلّ جهة، ومن الواضح أن تحقّق موضوعها يتوقّف على تخصيص دليل الاستصحاب في المورد الذي يكون هناك يقين سابق وشكّ لاحق، لأنه لو جرى دليل الاستصحاب لكان المورد مما علم حكمه بوجه من الوجوه، وتخصيص دليل الاستصحاب إما بلا مخصّص وهو باطل قطعاً لأنه التزام بتحقّق المعلول بلا علّة، وإما أن يكون المخصّص هو نفس دليل البراءة وهو دوري، لأنّ تخصيص الاستصحاب بالبراءة متوقّف على تحقّق موضوعها، وتحقّق موضوعها يتوقّف على رفع حكم دليل الاستصحاب، ورفع حكم الاستصحاب متوقّف على تخصيصه بدليل البراءة، فتخصيص الاستصحاب بالبراءة يتوقّف على نفسه.

وهذا بخلاف رفع البراءة بالاستصحاب؛ فإنه يكون بالتخصّص لا بالتخصيص، لأنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ في الحكم الذي كان وهو متحقّق، ولا يرتفع بحكم البراءة لأن الشكّ في الحكم الذي كان موجوداً في حال البراءة، ومع تحقّق الموضوع في الاستصحاب يجري الاستصحاب، وبجريانه يكون المورد ممّا عُلم حكمه بوجه من الوجوه لتحقّق الحكم فيه بعنوان حرمة نقض اليقين بالشكّ، ومع تحقّق الحكم فيه بالوجه الذي دلّ عليه دليل الاستصحاب يكون المورد مما يخرج عن البراءة تخصّصاً؛ لأنّ موضوع البراءة هو ما لا يعلم حكمه بوجهٍ من الوجوه، فما علم حكمه بوجهٍ من الوجوه خارجٌ تخصّصاً عن البراءة، وهذا هو معنى الورود. فإن الورود هو التخصّص الذي يكون بسبب جعل الشارع لا بذاته، كخروج الجاهل بالذات عن موضوع العالم في (أكرم العالم).

وأما بناءً على التعارض وأنّ التقديم للاستصحاب لأجل أظهرية دليله

لوثاقة اليقين فيه، فلا دور في المقام.

• **أما المحقّق العراقي** فذهب الى أن وجه التقديم هو الحكومة، حيث قال: «لا إشكال في تقديم الاستصحاب على القاعدة المزبورة بمناط الحكومة كالأمارات، حيث إنّه من جهة تكفّله لبقاء اليقين السابق مثبت لحصول ما هو الغاية، وهي المعرفة»[1].

• **وقال الشيخ عبد الكريم الحائري**: «إن جعلنا المراد من الشكّ - الذي هو موضوع الأصول - المعنى الظاهر منه، أعني حالة الترديد في النفس، فقوله عليه السلام **لا تنقض اليقين بالشك** يكون حاكماً عليها، لأنه يدلّ على وجوب معاملة اليقين مع هذا الشكّ، فموضوع أصالة البراءة وسائر الأصول التي في حكمها منتفٍ شرعاً، وإن كان باقياً عقلاً. وإن جعلنا المراد منه عدم الطريق - كما أسلفنا سابقاً - والمراد من اليقين الذي هو غاية للأصول ومعتبر في الاستصحاب ابتداءً، وغاية الطريق المعتبر، فوجه تقديم الاستصحاب على أصالة البراءة وما شابهها وروده عليها، لأنّ مفاد أدلّته كون المكلّف واجداً للطريق في حال الشكّ، فلا يبقى - لسائر الأصول التي مفادها الحكم لفاقد الطريق- موضوع»[2].

• **وقال السيد الخوئي**: «لا إشكال في تقدّم الاستصحاب على جميع الأصول الشرعية والعقلية، إنما الكلام في وجه تقدّمه عليها . والظاهر أن تقدّم الاستصحاب على الأصول العقلية من باب الورود؛ لارتفاع موضوعها بالتعبّد الاستصحابي . فإن موضوع البراءة العقلية عدم البيان، ومع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان، وينتفي موضوع حكم العقل بالبراءة.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٩٨.

(٢) درر الفوائد: ج٢، ص٦٢٩.

وكذا الكلام في سائر الأصول العقلية من الاحتياط والتخيير. وأما الأصول الشرعية، فحال الاستصحاب معها حال الأمارات مع الاستصحاب في أن تقدّمه عليها من باب الحكومة . ووجهه يظهر مما تقدّم، ولاسيّما مع كونه من الأمارات في الحقيقة»[(١)].

في تعارض الاستصحابين

هذا البحث من المباحث المهمّة في باب تعارض الأصول - بحسب تعبير الشيخ الأنصاري[(٢)] - التي اختلفت فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع، ولم يتعرّض له السيد الشهيد في الحلقات.

والاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأوّل: ما إذا كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر، مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشكّ في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبّب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحب طهارته، ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب. وقد ذكر الشيخ الأنصاري أن «اللازم تقديم الشكّ السببي وإجراء الاستصحاب فيه، ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر»[(٣)].

وذهب صحاب الكفاية إلى إجراء الاستصحاب السببي أيضاً لأن رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فرداً لخطاب (لا تنقض اليقين) ونقضاً لليقين بالشكّ مطلقاً بلا شكّ، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبّب فإنه إنما يكون فرداً له إذا لم يكن حكم حرمة النقض يعمّ النقض في مورد السبب، وإلا

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٥٤.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٣٩٢.

(٣) فرائد الأصول: ج٣، ص٣٩٣.

لم يكن فرداً له، إذ حينئذٍ يكون من نقض اليقين باليقين، ضرورة أنه يكون رفع اليد عن نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعاً باستصحاب طهارته؛ لليقين بأن كلّ ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهراً شرعاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «إن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبّب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشكّ في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشكّ، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته . وبالجملة فكلٌّ من السبب والمسبّب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي»[1].

القسم الثاني: أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن أمر ثالث، وهو العلم الإجمالي الموجود في البين «ولا ثالث لهما؛ لأنّ كون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر غير معقول»[2].

والقسم الثاني ينقسم بدوره إلى قسمين:

الأوّل: ما يلزم من جريان الاستصحاب في الطرفين محذور المخالفة القطعية، كما إذا علمنا بطهارة إناءين، ثم علمنا بطروّ النجاسة على أحدهما إجمالاً، فحينئذٍ يكون إجراء استصحاب الطهارة في الإنائين موجباً للمخالفة العملية القطعية، وهو الترخيص في المعصية، وهو قبيح. ففي مثل ذلك لا

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٣١.

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١١١

يجري الاستصحاب، ففي هذا القسم قال السيد الشهيد: «مضى في بحوث العلم الإجمالي أنّه إذا كان علماً إجمالياً بالتكليف فهو يوجب التعارض والتساقط بين الأصول في الأطراف؛ لأنه لا يمكن جريانها فيها جميعاً؛ للزوم الترخيص في المخالفة القطعية، ولا في بعضها تعييناً لأنه ترجيح بلا مرجّح، ولا تخييراً لأنه لا يمكن استفادته من أدلّتها»[1].

الثاني: ما لا يلزم من جريان الاستصحاب في الطرفين محذور المخالفة العملية القطعية، وأن تلزم المخالفة الالتزامية، كما إذا علمنا بنجاسة إنائين تفصيلاً، ثمّ علمنا بطهارة أحدهما إجمالاً، فحينئذٍ لا يلزم من إجراء استصحاب النجاسة في كليهما والاجتناب عنهما مخالفة عملية.

ففي هذا القسم ذهب الشيخ الأنصاري والمحقّق النائيني والمحقّق العراقي إلى عدم جريان الاستصحاب فيه.

وفي المقابل ذهب المحقّق الخراساني والسيد الخوئي إلى جريان الاستصحاب فيه؛ لوجود المقتضي وفقد المانع.

وإليك كلماتهم في المقام:

• **استدلّ الشيخ الأنصاري** على عدم جريان الاستصحابين بدعوى أن الاستصحابين يسقطان في المثال لمحذور إثباتيّ حاصله: أن أدلّة الاستصحاب بحسب صدرها تدلّ على النهي عن نقض اليقين بالشكّ مطلقاً، وهي سالبة كلّية، ولكنّها بحسب ذيلها تدلّ على لزوم نقضه بيقين آخر، فلو كنّا نحن والصدر كنّا نحكم بأنَّ اليقين بالنجاسة في كلّ طرف لا ينقض بالشكّ فيه، ولكن الذيل دلّ على أنّه إذا كان هناك يقين آخر لزم نقض اليقين الأوّل به، وهذه موجبة جزئية تناقض تلك السالبة الكلّية؛ إذ يتعيّن حينئذٍ جعل اليقين بالطهارة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٦١.

إجمالاً ناقضاً لأحد اليقينين في الطرفين، فيقع التعارض بين الصدر والذيل[١].

• **وأورد الشهيد الصدر** على مقالة الشيخ هذه «بأنّا لو سلّمنا التعارض بين الصدر والذيل حصل الإجمال في هذه الرواية ورجعنا إلى الروايات التي لا تشتمل على مثل هذا الذيل فتكون سليمة عن هذا الإشكال، وإن فرض عدم الإجمال وأن المراد باليقين الناقض هو اليقين التفصيليّ المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين المنقوض كما هو الظاهر، فلا موضوع لأصل الإشكال»[٢].

• وعلى هذا الأساس عدل **المحقّق النائيني** عن هذا البيان إلى تقريب آخر لبيان محذور ثبوتيّ يمنع عن جريان الأصول التنزيلية على خلاف العلم الإجمالي مطلقاً، وهذا ما ذكره بقوله: «عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء كان مؤدّاها نفي التكليف المعلوم بالإجمال ولزم من جريانها مخالفة عملية، أو كان مؤدّاها ثبوت التكليف المعلوم بالإجمال ولم يلزم من جريانها مخالفة عملية، فإن التعبّد ببقاء الواقع في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدها، وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كلّ واحد من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما؟ ومجرّد أنه لا يلزم من الاستصحابين مخالفة عملية لا يقتضي صحّة التعبّد ببقاء النجاسة في كلّ منهما، فإن الجمع في التعبّد ببقاء مؤدّى الاستصحابين ينافي ويناقض العلم الوجداني بالخلاف»[٣].

• وذكر السيد الشهيد أنّ ما يمكن أن نستنتجه من مجموع كلمات المحقّق النائيني هو أحد بيانين:

البيان الأوّل: «إن الأصل التنزيلي أو المحرز حيث إن المجعول فيه الطريقية

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٤٠٧-٤١٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٦٠.

(٣) فوائد الأصول: ج٤، ص٦٩٣.

والعلمية وحيث إن جعلها يعني تتميم الكشف الناقص الثابت فيه، كان جعل الاستصحابين معاً غير معقول؛ لأنه يستحيل الكشف الذاتي حتى الناقص لهما معاً بأن يفيد كلاهما الظنّ؛ لأنه مع العلم الإجمالي بانتقاض أحدهما لا يمكن حصول الكشف والظنّ فيهما معاً»(١).

وأورد عليه السيد الشهيد بأنه: مضافاً إلى ورود النقض بما إذا كانت الأطراف أكثر من اثنين فيمكن أن يحصل الظنّ في كلّ طرف؛ لما تقدّم في محلّه من عدم المناقضة بين الظنّ في الأطراف مع العلم الإجمالي بخلافه، أن العبرة لو كانت بالظنّ الشخصي كان لما ذكر مجال ولكنه غير محتمل وإنما الميزان الكاشفية النوعية بحيث لو خلّي الطريق ونفسه كان مفيداً للظنّ، وهذا محفوظ حتى مع العلم الإجمالي بالخلاف(٢).

البيان الثاني: «إنَّ ما تجعل له العلمية والطريقية يشترط فيه احتمال المطابقة للواقع وعدم القطع بالكذب، فإنّه لا يعقل جعل ما يقطع بكذبه طريقاً وحاكياً عن الواقع، وهذا لا يفرق فيه أن يكون القطع بالكذب وعدم الحكاية تفصيلياً أو في أحد الطريقين إجمالاً. وإن شئت قلت: إنّه لا بدَّ من احتمال المطابقة في كلّ من الطريقين المجعولين في عرض واحد لا بدلاً عن الآخر، وفي المقام لا يحتمل حجّية الأصلين ومطابقتهما معاً للواقع وإنما يحتمل ذلك بدلاً.

ونلاحظ عليه: أنّه لا مأخذ لشرطية زائدة على ما هو اللازم عقلاً من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري، وما هو المأخوذ في دليل الحجّية ظاهراً من الشكّ في الواقع وأمّا احتمال المطابقة لكلا الكشفين عرضاً بمعنى مطابقة المجموع فلا دليل على لزومه واشتراطه.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٦١.

(٢) المصدر السابق.

هذا مضافاً: إلى أنّه يرد على أصل هذا المدّعى ما تقدّم في محلّه من أن الاستصحاب ليس المجعول فيه الكاشفية والحكائية، لا بالمعنى الثبوتي الذي يجعله أمارة، ولا بالمعنى الإثباتي والصياغتي»[١].

• **وقال المحقّق العراقي**: «إن سقوط الأصول المرخّصة النافية للتكليف عن الجريان في أطراف العلم ليس من جهة المعارضة، ولا من جهة قصور أدلّة الترخيص عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، كي يفرّق بين المخالفة القطعية وموافقتها، بعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في الأولى وانحفاظها في الثانية، وإنما هو من جهة إباء العقل عن مجيء الترخيص على خلاف معلومه ولو في بعض الأطراف بلا معارض، لكونه بنظره من الترخيص في محتمل المعصية الذي هو كالترخيص في مقطوعها، كما يفرض ذلك في العلم الإجمالي بنجاسة أحد المايعين مع كون الحالة السابقة في أحدهما الطهارة دون الآخر، فإنه بعد تعارض استصحاب الطهارة في طرف مع قاعدة الطهارة في الآخر، تبقى قاعدة الطهارة في الطرف الجاري فيه استصحابها بلا معارض، فإنه على القول بعلّية العلم الإجمالي لا تجري فيه القاعدة أيضاً؛ لمكان مانعية العلم الإجمالي.

هذا على المختار من علّية العلم الإجمالي حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وأما على القول باقتضائه بالنسبة إلى الموافقة القطعية المستتبع لتعليقيّة حكم العقل بوجوب تحصيلها على عدم مجيء ترخيص شرعي على خلافه في بعض المحتملات، فلا إشكال أيضاً في عدم جواز إعمال كلا الأصلين المشتملين على الترخيص؛ لما يلزمه من الوقوع في محذور المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين»[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١١٨-١١٩.

ومن كلمات الذين قالوا بإمكان جريان الاستصحاب:

• **قال المحقّق الخراساني**: «وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛ لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلاً . أما وجود المقتضي فلإطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب: (**ولكن تنقض اليقين باليقين**) لو سُلّم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره: (**لا تنقض اليقين بالشكّ**) لليقين والشكّ في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلّي والإيجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل، وشموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك. وأما فقد المانع فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً»[1].

• **وقال السيد الخوئي** في معرض ردّه على الشيخ الأنصاري: «إن أريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلّي المجموعي بأن يتعبّد بنجاسة مجموع الإنائين من حيث المجموع، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في الطرفين بهذا المعنى؛ إذ موضوع الاستصحاب هو الشكّ وليس لنا شكّ في نجاسة المجموع من حيث المجموع، بل لنا علم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع، إذ المفروض العلم الإجمالي بطهارة أحدهما، فبعد العلم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع كيف يمكن جريان استصحاب النجاسة في المجموع من حيث المجموع؟ بل لا مجال لجريان الأصول غير المحرزة أيضاً في

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٣٢.

أطراف العلم الإجمالي بهذا المعنى المجموعي، لما ذكرناه من انتفاء الشكّ باعتبار لحاظ المجموع من حيث المجموع، ليكون مورداً لأصل من الأصول المحرزة أو غير المحرزة، وإن أريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلّي الاستغراقي بأن يتعبّد بالاستصحاب في كلّ واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر، فلا محذور فيه أصلاً؛ لوجود الشكّ في كلّ واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر. والعلم الإجمالي بطهارة أحدهما لا يمنع عن جريان استصحاب النجاسة في خصوص كلّ منهما. غاية الأمر أن العلم المذكور هو السبب لعروض الشكّ في كلّ واحد من الطرفين، ولولا العلم الإجمالي لكانت نجاسة كلّ منهما محرزة بالعلم التفصيلي. فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لا إثباتاً، على ما ذكره الشيخ، ولا ثبوتاً، على ما ذكره المحقّق النائيني»[1].

تطبيقات فقهية

التطبيق الأوّل: إذا علم إجمالاً نجاسة أحد الإنائين، ثم لاقى أحدهما شيئاً؛ فقد حكموا بطهارة الملاقي؛ نظراً إلى تساقط الأصول الجارية في الإنائين بالتعارض وعدم محكومية الملاقى بعينه بالنجاسة حتى تسري نجاسته بالملاقاة، فتجري فيه أصالة الطهارة سليماً عن المعارض، ولكنهم استثنوا من ذلك ما لو خصّ أحدهما بأصل غير معارض، كما لو علم إجمالاً بنجاسة ماء أو ثوب، فحكموا بوجوب الاجتناب عن ملاقي الثوب؛ لأن أصالة الطهارة الجارية فيهما وإن تتساقط بالتعارض، إلا أن أصالة الحلّية في شرب الماء لا معارض له من جانب الثوب، لكنها بعد الملاقاة تعارض أصالة الطهارة الجارية في الملاقي؛ لأن جريانهما معاً يوجب المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما،

(١) مصباح الأصول: ج٣،ص ٢٦١.

فتمنع من جريانها، فيجب الاجتناب عن ملاقي الثوب.

وقد ذكر هذا التفصيل السيد الخوئي بقوله: «ما إذا حصلت الملاقاة بعد حدوث العلم الإجمالي بالنجاسة، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائين مثلاً، وبعدما تنجّز الحكم وسقطت الأصول فيهما بالمعارضة لاقي أحدهما شيء ثالث، فهل يحكم بطهارة الملاقي حينئذٍ للشكّ في نجاسته أو يجب الاجتناب عنه كالملاقى؟ الصحيح أن يفصّل في هذه الصورة بين ما إذا لم يختصّ أحد الأطراف بأصلٍ غير معارض فنلتزم فيه بطهارة الملاقي، وبين ما إذا كان لبعض الأطراف أصل كذلك فنلتزم فيه بوجوب الاجتناب عنه.

وتوضيحه: إن لهذه الصورة شقّين؛ لأن الأصول في أطراف العلم الإجمالي قد تكون متعارضة بأجمعها سببية كانت أم مسبّبية، موضوعية أم حكمية، عرضية أم طولية، كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين، لأن استصحاب عدم ملاقاة النجس في كلّ واحد منهما وهو أصل موضوعي وفي مرتبةٍ سابقة على غيرها من الأصول معارض باستصحاب عدم الملاقاة في الآخر، وهما أصلان عرضيان، وكذا الحال في استصحاب الطهارة في كلّ واحد منهما - وهما أصلان حكميان، ثمّ في المرتبة الثانية قاعدة الطهارة في كلّ منهما تعارضهما قاعدة الطهارة في الآخر وهي أصل سببي، وفي المرتبة الثالثة تتعارض أصالة الإباحة في أحدهما بأصالة الإباحة في الآخر، وعلى الجملة لا يمكن الرجوع في هذه الصورة إلى شيء من تلك الأصول.

وقد يختصّ أحد أطرافه بأصل غير معارض بشيء، وهذا كما إذا علمنا بنجاسة هذا الماء أو ذاك الثوب، فإنّ استصحاب عدم ملاقاة النجاسة في أحدهما معارض باستصحاب عدمها في الآخر، كما أن قاعدة الطهارة كذلك، إلا أنّ الماء يختصّ بأصلٍ آخر لا معارض له في طرف الثوب، وهو أصالة الإباحة المقتضية لحلّية شربه، وحيث إنّها غير معارضة بأصل آخر فلا مانع من

جريانها؛ وذلك لما ذكرناه في محلّه من أن تنجّز الحكم في أطراف العلم الإجمالي غير مستند إلى نفسه وإنما هو مستند إلى تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، فإن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الأطراف حينئذٍ من غير مؤمّن عبارة أخرى عن تنجّز الواقع بحيث يترتّب العقاب على مخالفته، وأما إذا جرى في أحد أطرافه أصل غير معارض فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً؛ فإنّ الأصل مؤمّن من احتمال العقاب على تقدير مصادفته الواقع، وبما أنه غير معارض فلا مانع من جريانه؛ لعدم العلم التفصيلي ولا العلم الإجمالي في مورده.

وقد ذكرنا في محلّه أن الأصل الجاري في كلّ من الطرفين إذا كان مسانخاً للأصل الجاري في الآخر واختصّ أحدهما بأصلٍ طوليّ غير معارض بشيء، لا مانع من شمول دليل ذلك الأصل الطولي للطرف المختصّ به بعد تساقط الأصلين العرضيين بالمعارضة فنقول:

أما الشقّ الأوّل: فملاقي أحد أطراف الشبهة محكوم بالطهارة فيه؛ وذلك: لقاعدة الطهارة، واستصحاب عدم ملاقاته النجس، فإنهما في الملاقي غير متعارضين بشيء.

وأما الشقّ الثاني: فلا مناص فيه من الاجتناب عن الملاقي كالملاقى، وذلك لأن استصحاب عدم الملاقاة في الماء أو قاعدة الطهارة فيه وإن كان معارضاً بمثله في الثوب فيتساقطان بالمعارضة وتبقى أصالة الحلّية في الماء لجواز شربه سليمةً عن المعارض، إلا أن الثوب إذا لاقاه شيء ثالث يتشكّل من ذلك علم إجماليّ آخر، وهو العلم بنجاسة الملاقي للثوب أو بحرمة شرب الماء، فالأصل الجاري في الماء يعارضه الأصل الجاري في ملاقي الثوب، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، وبذلك يتنجّز الحكم في الأطراف فيجب الاجتناب عن ملاقي الثوب كما يجب الاجتناب عن الماء»[1].

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج١، ص٤١٥ – ٤١٨.

التطبيق الثاني: ما لو رمس الصائم رأسه في مائعين، علم إجمالاً بكون أحدهما ماءً، فقد فصّل السيد الخوئي حينئذٍ بين الكفّارة وصحّة الصوم، فحكم بعدم وجوب الكفّارة وببطلان الصوم، وعلّل البطلان بتنجّز العلم الإجمالي بتعارض الأصول الجارية في أطرافه وتساقطها، وإلى هذا أشار بقوله: «لو علم إجمالاً بأن أحد المائعين ماء فإنه بعينه مثل ما لو علم إجمالاً بأن أحد العضوين رأس، فيجري فيه ما مرّ من التفصيل بين الكفّارة والبطلان، بعد ما كان العلم الإجمالي منجّزاً، والأصول متعارضة حتى أصالة عدم كون هذا المايع ماءً بنحو العدم الأزلي وإن لم يثبت بها كونه مضافاً، فإن الأثر مترتّب على كون المرتمس فيه ماء فيجري الأصل فيما هو مورد الأثر ويسقط بالمعارضة»[1].

واستنتج من ذلك أنّه: «يفرّق بين الكفّارة وبين البطلان فلا يحكم بالأوّل؛ لعدم إحراز الإفطار، ويحكم بالثاني لانثلام النيّة وعدم الجزم بها بعد تنجّز التكليف الواقعي عليه بمقتضى العلم الإجمالي»[2].

التطبيق الثالث: اقتران عقد نكاح الأختين؛ بتزوجّهما بصيغة واحدة، أو عقد إحداهما بالمباشرة وعقد الأخرى بواسطة الوكيل وشكّ في اقتران العقدين أو سبق أحدهما، فقد حكموا بالبطلان؛ لحرمة نكاح الأختين وفساد نكاحهما معاً، ولعدم إمكان إحراز تقدّم أحد العقدين بالأصل؛ نظراً إلى تعارض الأصلين الجاريين فيهما وتساقطهما مطلقاً، سواء كان الأصل استصحاب عدم تقدّم كلّ واحد منهما فيثبت تأخّره وتقدّم الآخر، أو أصالة الصحّة في كلّ منهما، كما علّل السيد الحكيم بذلك فتوى السيد اليزدي ببطلان العقدين في المسألة، بقوله: «لعدم إمكان إحراز السبق بالأصل، وإن كان بمعنى عدم سبق العقد

---

(١) كتاب الصوم، السيد الخوئي: ج١، ص١٦٤.

(٢) مستند العروة الوثقى: ج١، ص١٦٤.

على الأخت ولا مقارنته، لأن الأصل المثبت لذلك متعارض فيهما، فإن كلّ واحد منهما يصحّ أن يقال: العقد عليها لم يكن مسبوقاً بالعقد على أختها، ولا مقارناً له، وأصالة صحّة العقد بالنسبة إلى كلّ واحد منهما أيضاً متعارضة، فيتعيّن الرجوع إلى أصالة عدم ترتّب الأثر فيهما معاً»[١].

خلاصة ما تقدّم

• المعروف بين الأصوليين تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة، واستدلّ له بأن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة؛ لأنّ دليل الاستصحاب ناظر إلى دليل البراءة ورافع لموضوعه تعبّداً، لأنّ دليل البراءة مثل: (رفع ما لا يعلمون) أُخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، أما لسان دليل الاستصحاب فهو بقاء اليقين والمنع عن انتقاضه، وهذا يعني أن دليل الاستصحاب ناظر إلى موضوع البراءة.

• إن قلت: لِمَ لا نقول أن دليل البراءة هو الحاكم على دليل الاستصحاب؟

• الجواب: إن هذا غير ممكن؛ لأنّ دليل البراءة لا يثبت عدم علم المكلّف بالتكليف المشكوك ليكون ناظراً إلى ما يثبته الاستصحاب من الحكم ببقاء العلم السابق تعبّداً؛ لأنّ دليل البراءة ليس المجعول فيه الطريقية والعلمية، وهذا بخلاف دليل الاستصحاب، فإنّ مفاده جعل العلمية والطريقية، ولذا يكون رافعاً لموضوع البراءة.

• ناقش السيد الشهيد الوجه الأوّل بأن دليل الاستصحاب مفاده تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي فقط، دون القطع الموضوعي، وبهذا لا يمكن أن يكون الاستصحاب حاكماً على البراءة وبقية الأصول العملية وناظراً إلى موضوعاتها.

---

(١) مستمسك العروة: ج١٤، ص٢٥٣.

• الوجه الصحيح في تخريج تقدّم الاستصحاب على بقية الأصول هو أن دليل الاستصحاب أقوى ظهوراً في الشمول لمادّة اجتماعه مع بقية الأصول؛ لما ورد في بعض روايات الاستصحاب من التعبير بـ (لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً) وكلمة (أبداً) من أدوات العموم، وهي أقوى من ظهور الإطلاق.

(١٢٥)

التعارض المستقرّ في ضوء دليل الحجية

- البحث عن مقتضى القاعدة الأوّلية في المتعارضين
- القاعدة الأوّلية في المتعارضين هي التساقط
- البحث في بطلان الشقّ الأوّل: (حجية الدليلين المتعارضين معاً)
- البحث في بطلان الشقّ الثاني: (حجية أحد الدليلين)
- الحالات التي لا يلزم فيها الترجيح بلا مرجّح

(٢)
التعارضُ المستقرُّ على ضوء دليل الحجية

نتناولُ الآن التعارضَ المستقرّ الذي تقدّم أنَّ التنافيَ فيه بعدَ استقرار التعارضِ يسري إلى دليلِ الحجّية؛ إذ يكونُ مِن الممتنعِ شمولُ دليلِ الحجّيةِ لهما معاً. وسنبحثُ هنا حكمَ هذا التعارضِ في ضوءِ دليلِ الحجّية، وبقطعِ النظر عن الرواياتِ الخاصّةِ التي عُولِجَ فيها حكمُ التعارض. وهذا معنى البحثِ عمّا تقتضيه القاعدةُ في المقام.

والمعروفُ أنَّ القاعدةَ تقتضي التساقطَ؛ لأنّ شمولَ دليلِ الحجّيةِ للدليلَين المتعارضَينِ غيرُ معقولٍ، وشمولُه لأحدهما المعيَّنِ دون الآخرِ ترجيحٌ بلا مرجّح، وشمولُه لهما على وجه التخييرِ لا ينطبقُ على مفادهِ العرفيّ ـ وهو الحجّيةُ التعيينيّة ـ فيتعيَّنُ التساقطُ.

ونلاحظُ مِن خلالِ هذا البيان: أنّ الانتهاءَ إلى التساقُطِ يتوقّفُ على إبطالِ الشقوقِ الثلاثة الأولى؛ فلنتكلّمْ عن ذلك:

أمَّا الشقُّ الأوّلُ ـ وهو شمولُ دليل الحجّيةِ لهما معاً ـ فقد يقالُ: إنّ الدليلين المتعارضَين تارةً: يكونُ مفادُ أحدِهما إثباتَ حكمٍ إلزاميّ، ومفادُ الآخرِ نفيَه، وأخرى: يكون مفادُ كلٍّ منهما حكماً ترخيصياً، وثالثةً: مفادُ كلٍّ منهما حكماً إلزامياً.

ففي الحالة الأولى يستحيلُ شمولُ دليل الحجّيةِ لهما؛ لأنّه يؤدّي إلى تنجيزِ حكمٍ إلزاميٍّ، والتعذيرِ عنه في وقتٍ واحد.

وفي الحالة الثانيةِ يستحيلُ الشمولُ لأدائه ـ مع العلم بمخالفة أحدِ الترخيصَينِ للواقع ـ إلى الترخيص في المخالفة القطعيةِ لذلك الواقعِ

المعلوم إجمالاً.

وأمَّا في الحالة الثالثةِ فإن كان الحكمانِ الإلزاميّانِ متضادَّينِ ذاتاً ـ كما إذا دلّ دليلٌ على وجوب الجمعةِ ودلّ آخرُ على حرمتِها ـ فالشمولُ محالٌ أيضاً؛ لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميَّين في موضوعٍ واحد. وإن كانا متضادَّين بالعرض للعلم الإجماليِّ من الخارج بعدمِ ثبوتِ أحدِهما ـ كما إذا دلَّ دليلٌ على وجوب الجمعةِ وآخرُ على وجوب الظهر ـ فلا استحالةَ في شمول دليلِ الحجّيةِ لهما معاً؛ لأنّه إنّما يؤدّي إلى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميَّين، مع العلمِ بعدمِ ثبوتِ أحدِهما، ولا محذورَ في ذلك.

ولكنَّ الصحيح: أنَّ هذا التوهَّمَ يقومُ على أساس ملاحظةِ المدلولِ المطابقيِّ في مقامِ التعارض فقط، وهو خطأٌ؛ فإنَّ كلاً مِن الدليلينِ المفروضينِ يدلُّ بالالتزام على نفيِ الوجوبِ المفاد بالآخر، فيقعُ التعارضُ بين الدلالةِ المطابقيّةِ لأحدِهما والدلالةِ الالتزاميّةِ للآخر، وحجّيتُهما معاً تؤدّي إلى تنجيزِ حكمٍ والتعذيرِ عنه في وقتٍ واحد.

فإن قيل: هذا يعني أنَّ المحذورَ نشأ مِن ضمِّ الدلالتَين الالتزاميَّتين في الحجِّيَّةِ إلى المطابقيَّتينِ، فيتعيَّنُ سقوطُهما عن الحجِّيَّة لأنّهما المنشأُ للتعارض، وتظلُّ حجِّيَّة الدلالةِ المطابقيّةِ في كلٍّ من الدليلَين ثابتةً.

كان الجوابُ: أنَّنا نواجهُ في الحقيقةِ معارضتَينِ ثنائيَّتينِ، والدلالةُ الالتزاميّةُ تشكّلُ أحدَ الطرفَين في كلٍّ منهما، فلا مبرِّرَ لطرح الدلالةِ الالتزاميّةِ إلاّ التعارض، وهو ذو نسبةٍ واحدةٍ إلى كلا طرفي المعارضة، فلابدّ مِن سقوطِ الطرفَين معاً.

فان قيلَ: المبرِّرُ لطرح الدلالةِ الالتزاميّةِ خاصّةً دون المطابقيّةِ أنّها ساقطةٌ عن الحجِّيَّةِ على أيِّ حالٍ، سواءٌ رفعنا اليدَ عنها ابتداءً، أو رفعنا اليدَ عن الدلالتَين المطابقيَّتينِ؛ لأنّ سقوطَ المطابقيَّةِ عن الحجّيةِ يستتبعُ سقوطَ

الالتزاميّة، فالدلالةُ الالتزاميّةُ إذن ساقطةٌ عن الحجّية على أيٍّ حالٍ، إمّا سقوطاً مستقلاً، أو بتبع سقوطِ الدلالةِ المطابقيّة، ومع هذا فلا موجبَ للالتزام بسقوطِ الدلالةِ المطابقية.

كان الجواب: إنَّ الدلالةَ الالتزاميَّةَ في كلِّ معارضةٍ ثنائيةٍ تعارضُ الدلالةَ المطابقيّةَ للدليل الآخر، وهي غيرُ تابعةٍ لها في الحجّيَّة ليدورَ أمرُها بين السقوطِ الابتدائيِّ والسقوطِ التَبَعِيِّ، فلا مُعَيِّنَ لحلِّ المعارضةِ بإسقاط الدلالتَين الالتزاميَّتين خاصّة.

وأمّا الشقُّ الثاني - وهو شمولُ دليل الحجّيةِ لأحدِهما المعيّنِ - فقد بُرهِنَ على استحالتهِ، بأنّه ترجيحٌ بلا مرجّح، إلا أنّ هذا البرهانَ لا يطَّردُ في الحالات التالية:

الحالةُ الأولى: أن نعلمَ بأنَّ ملاكَ الحجّيةِ والطريقيّةِ غيرُ ثابتٍ في كلٍّ مِن الدليلين في حالة التعارض، وفي هذه الحالة لا شكَّ في سقوطِهما معاً بلا حاجةٍ إلى برهانٍ؛ لأنّ المفروضَ عدمُ الملاك لحجّيَّتِهما.

الحالةُ الثانية: أن نعلمَ ــ بقطعِ النظرِ عن دليلِ الحجّيةِ ــ بوجودِ ملاكِها في كلٍّ منهما، وبأنَّ الملاكَ في أحدِهما المعيّنِ أقوى منه في الآخر، ولا شكّ هنا في شمول دليلِ الحجّيةِ لذلك المعيَّنِ، ولا يكونُ ترجيحاً بلا مرجّح؛ للعلمِ بعدمِ شمولِه للآخر.

وكذلك الأمرُ إذا احتمَلْنا أقوائيةَ الملاكِ الطريقيِّ في ذلك المعيَّنِ ولم نحتمل الأقوائيَّةَ في الآخر، فإنّ هذا يعني أنَّ إطلاقَ دليلِ الحجِّيَّةِ للآخر معلومُ السقوط؛ لأنّه إمّا مغلوبٌ أو مساوٍ ملاكاً لمعارضِه، وأما إطلاقُ دليلِ الحجّية لمحتمل الأقوائيةِ فهو غيرُ معلومِ السقوط، فنأخذُ به.

الحالةُ الثالثة: أن لا يكونَ الملاكُ محرزاً بقطع النظر عن دليل الحجّيةِ لا نفياً ولا إثباتاً، وإنّما الطريقُ إلى إحرازه نفسُ دليلِ الحجّيةِ، ونفترضُ أنّنا

نعلمُ بأنَّ الملاكَ لو كان ثابتاً في المتعارضَين فهو في أحدِهما المعيّنِ أقوى، وهذا يعني العلمَ بسقوطِ إطلاقِ دليلِ الحجّيّةِ للآخر؛ لأنّه إمّا لا ملاكَ فيه، وإما فيه ملاكٌ مغلوب. وأما إطلاقُ دليل الحجّيةِ للمعيِّنِ فلا علمَ بسقوطهِ، فيؤخَذُ به، ومثلُ ذلك ما إذا كان أحدُهما المعيَّنُ محتملَ الأقوائيةِ على تقدير ثبوتِه دون الآخر.

ومن أمثلة ذلك: أن يكونَ أحدُ الراويين أوثقَ وأفقَهَ مِن الراوي الآخر، فإنّ نكتةَ الطريقيَّةِ التي هي ملاكُ الحجّيةِ لا يُحتَملُ كونُها موجودةً في غير الأوثقِ والأفقَهِ خاصّة.

وهكذا يتّضحُ أنّ إبطالَ الشمولِ لأحدِهما المعيَّن ببرهان استحالةِ الترجيحِ بلا مرجّحٍ إنّما يتّجهُ في مثل ما إذا كان كلٌّ من الدليلين مورداً لاحتمالِ وجودِ الملاكِ الأقوى فيه.

الشرح

بعدما عرفنا أن التعارض على قسمين، التعارض غير المستقرّ الـذي يجـري فيه قاعدة الجمع العرفي، والتعارض المستقرّ وهو عبارة عن التنافي بين الـدليلين بنحو يسري إلى دليل الحجّية، بالنحو الذي لا يمكن لدليل الحجّية أن يـشملهما معاً، كما لا يمكن أن يشمل أحدهما فقط، يقع البحـث في التعـارض المـستقرّ في مقامين:

المقام الأوّل: البحث عن مقتـضى القاعـدة الأوّليـة في المتعارضـين، بقطـع النظر عن مقتضى الروايات العلاجية، التي قد تقتضي التخيير أو الترجـيح بـين المتعارضين.

المقام الثاني: البحث عن حكم المتعارضـين بمقتـضى القاعـدة الثانويـة، أي بالنظر إلى الروايات العلاجية، وهل تقتضي الحكم بالتخيير بـين المتعارضـين أم الترجيح؟[1].

المقام الأول: البحث عن مقتضى القاعدة الأوّلية في المتعارضين

اختلفت آراء الفقهاء في مقتـضى القاعـدة عنـد اسـتقرار التعـارض بـين النصوص وعدم إمكان الجمع، وظهر هذا الاخـتلاف وأثمـر في فتـاواهم في كثير من الفروع الفقهية في مختلف أبواب الفقه مما تعارضت فيهـا النـصوص واسـتقرّ تعارضـها، فحكـم بعـضهم بـالترجيح، وآخـر بـالتخيير، وجماعـة بالتساقط، ولكي يتّضح البحث، نقول: إن في المقام صورتين:

---

(١) يتعرّض هذا المقطع والمقاطع اللاحقة لبيان المقام الأول، فيما يشكّل المقام الثاني مادّة المقطع (١٣١) والمقاطع اللاحقة التي تمثّل النقطـة الثالثـة والأخـيرة مـن نقـاط تعـارض الأدلّـة - بحسب تقسيم السيد الشهيد- وآخر بحث من أبحاث الحلقة الثالثة.

الصورة الأولى: إذا لم يكن لدليل الحجّية إطلاقٌ شامل لصورة التعارض، كما إذا كان دليل الحجّية أمراً لبّياً كالسيرة العقلائية أو الإجماع، ففي هذه الصورة يكون دليل الحجّية قاصراً عن الشمول للمتعارضين؛ لأنّ الدليل اللبّي لا يتصوّر فيه إطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو اختصاص الحجّية بما إذا كان الخبر غير معارَض، فتكون النتيجة عدم الدليل على حجّية الخبرين المتعارضين وهو مساوٍ لسقوطهما.

الصورة الثانية: إذا كان هناك إطلاق لصورة التعارض، كما إذا كان دليل الحجّية أمراً لفظياً كآية النبأ والنفر، وقلنا إن وجود الإطلاق فيهما شامل لصورة المتعارضين، فيقع الكلام في مقتضى القاعدة الأوّلية.

والمعروف بين الأصوليين أنّها التساقط[1]؛ لأنّ الأمر يدور بين شقوق أربعة:

١. الشقّ الأوّل: شمول دليل حجّية الخبر - كآية النبأ مثلاً- لكلا المتعارضين، وهو غير معقول.

---

(١) ذكر السيد الخوئي قدس سره عدم وجود ثمرة في تأسيس الأصل، لوجود الأخبار العلاجية وهي التي تتكفّل لبيان حكم التعارض بين الأخبار، نعم توجد في ثمرة تأسيس الأصل فيما إذا كان التعارض بغير الأخبار، كما في تعارض الأمارات في الشبهات الموضوعية أو التعارض بين آيتين من حيث دلالتهما أو بين الخبرين المتواترين من حديث الدلالة أيضاً، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولا يخفى أنه لا ثمرة لتأسيس الأصل بالنسبة إلى الأخبار، إذ الأخبار العلاجية متكفّلة لبيان حكم تعارض الأخبار. ولا ثمرة للأصل مع وجود الدليل. نعم الأصل يثمر في تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلالة، أو بين الخبرين المتواترين كذلك، بل يثمر في تعارض الأمارات في الشبهات الموضوعية، كما إذا وقع التعارض بين بيّنتين أو بين فردين من قاعدة اليد، كما في مال كان تحت استيلاء كلا المدّعيين». مصباح الأصول: ج٣، ص٣٦٥.

٢. الشقّ الثاني: شمول دليل الحجّية لأحدهما المعيّن دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجّح.

٣. الشقّ الثالث: شمول دليل الحجّية لأحد الخبرين غير المعيّن، وهو غير صحيح؛ لأنّ المفاد العرفي لدليل الحجّية هو الحجّية التعيينيّة، وليس حجّية أحد الخبرين على نحو التخيير.

٤. الشقّ الرابع وهو التساقط، ويتعيّن هذا الشقّ بعد بطلان الشقوق الثلاثة المتقدّمة.

وفيما يلي نتكلّم عن بطلان الشقوق الثلاثة الأولى؛ فيتعيّن التساقط.

البحث في بطلان الشقّ الأوّل (دليل حجية الخبر للمتعارض)

الشقّ الأوّل أي شمول دليل الحجّية لكلا الخبرين المتعارضين غير معقول، كما لو فرضنا أنّ آية النبأ – على فرض دلالتها على حجّيته خبر الثقة– يشمل خبر زرارة القائل بوجوب الصلاة، ويشمل أيضاً خبر محمد بن مسلم القائل بحرمة الصلاة مثلاً، وقد ذكر المشهور وجهاً للدليلين المتعارضين منحصراً بين أحد أنحاء ثلاثة، وهذا الوجه يكون تامّاً في بعضها دون الآخر.

النحو الأوّل: أن يكون مفاد أحد الدليلين المتعارضين حكماً إلزامياً، من قبيل (صلِّ الجمعة)، ومفاد الدليل الآخر نفي ذلك الحكم الإلزامي، كقوله (لا تصلّ الجمعة).

وفي هذا النحو يصحّ ما ذهب إليه المشهور من عدم شمول دليل الحجّية لهما معاً، لأدائه إلى التعبّد بالمتناقضين، وهو مستحيل.

النحو الثاني: أن يكون كلّ واحد من الدليلين المتعارضين حكماً ترخيصياً، مع وجود العلم الإجمالي ببطلان أحد الترخيصين، كما لو كان أحدهما يقول: (لا تجب صلاة الجمعة) والآخر يقول (لا تجب صلاة الظهر)، فهو مرخّص في ترك صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة ومرخّص أيضاً بترك صلاة الظهر،

ويعلم من الخارج أن أحدهما لازم جزماً، للعلم بأن المكلّف يجب عليه في اليوم والليلة خمس صلوات، وفي هذا النحو يصحّ ما ذهب إليه المشهور من بطلان هذا الفرض؛ لأدائه إلى الترخيص في المخالفة القطعية وهي قبيحة.

النحو الثالث: أن يكون مفاد كلّ من الدليلين حكماً إلزامياً، وفي هذا النحو حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الحكمان الإلزاميان متنافيين تنافياً ذاتياً، كما لو قال أحدهما (تجب صلاة العيد) وقال الآخر: (تحرم صلاة العيد)، ومن الواضح أن هذه الحالة باطلة، كما ذهب إليها المشهور؛ لأدائها إلى اجتماع تنجيز حكم إلزامي والتعذير عنه على متعلّق واحد وفي آن واحد، وهو محال، إذ إن حجّية الدليل الدالّ على الوجوب مثلاً ينجّز الوجوب، وحجّية الدليل الدالّ على نفي الوجوب هو تعذير عنه؛ ولا يمكن ثبوتهما معاً.

الحالة الثانية: أن يكون الحكمان الإلزاميان متنافيين تنافياً عرضياً، كما لو كان أحد الدليلين يقول: (تجب صلاة الجمعة) ويقول الآخر: (تجب صلاة الظهر) فلا مانع من ثبوت الوجوبين معاً؛ لعدم التنافي بين المُثْبَتين إلّا أنه حيث علم من الخارج وجوب صلوات خمس على المكلّف في اليوم والليلة، مما يكشف عن عدم وجوبهما معاً، وحينئذٍ يحصل التنافي بين الدليلين، للعلم بكذب أحدهما، وقد ذهب المشهور إلى بطلان هذه الحالة؛ لأدائها إلى التعارض والتنافي بين الدليلين، فيتساقطان.

توهّم مقابل كلام المشهور ومناقشته

لماّ ذهب المشهور إلى التنافي والتعارض في الحالة الثانية وهي ما لو كان الدليلان متنافيين بالعرض (تجب صلاة الجمعة) و(تجب صلاة الظهر) مع العلم بعدم وجوب أحدهما، لكن في مقابل كلام المشهور هذا يوجد توهّم حاصله: عدم وجود تنافٍ وتعارض بين الدليلين المذكورين؛ إذ لا محذور في

شمول دليل الحجّية لكلا الخبرين، حتى مع العلم الإجمالي من الخارج بعدم ثبوت أحدهما، نعم أقصى ما يلزم هو أن المكلّف يجب عليه الإتيان بكلتا الصلاتين، ولا محذور في ذلك، لأنّ الإتيان بكلتا الصلاتين لا يؤدّي إلى لزوم المخالفة العملية القطعية.

وقد ناقش السيد الشهيد هذا التوهّم بأنه يقوم على أساس ملاحظة المدلول المطابقي فقط. فحينما يكون النظر مقصوراً على المدلول المطابقي، يكون ما قيل من التوهّم السابق صحيحاً؛ لعدم المحذور في ثبوت وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر معاً؛ لعدم أدائه إلى المخالفة العملية القطعية، لكن هناك محذور آخر وهو: أن كلاً من الدليلين يدلّ بالالتزام على نفي الوجوب المفاد في الدليل الآخر، لوجود العلم الإجمالي بوجوب صلاة واحدة فقط إما الجمعة وإما الظهر، فالدليل الدالّ على وجوب صلاة الجمعة بالمطابقة، له مدلول التزامي هو عدم وجوب صلاة الظهر، والدليل الآخر الذي يقول بوجوب صلاة الظهر بالمطابقة يدلّ بالالتزام على نفي وجوب صلاة الجمعة، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لأحدهما مع الدلالة الالتزامية للآخر، وعليه فلا يمكن شمول دليل الحجّية للدليلين معاً بما لهما من مدلول مطابقي والتزامي، لأنّه يؤدّي إلى وجوب صلاة الظهر بالمدلول المطابقي للدليل القائل (تجب صلاة الظهر) ويؤدّي كذلك إلى نفي وجوب صلاة الظهر بالمدلول الالتزامي للدليل القائل (تجب صلاة الجمعة). وكذلك يؤدّي إلى وجوب صلاة الجمعة بالدليل القائل (تجب صلاة الجمعة) ويؤدّي كذلك إلى نفي وجوب صلاة الجمعة بالمدلول الالتزامي للدليل القائل (تجب صلاة الظهر).

وبهذا يتّضح أن المدلول المطابقي لكلّ واحد من الدليلين يتنافى مع المدلول الالتزامي للدليل الآخر، ولازم حجّية كلا الدليلين هو ثبوت المتنافيين.

إن قيل: إن وقوع المعارضة بين الدليلين الدالّين على حكمين إلزاميين

متضادّين بالعرض (كوجوب صلاة الظهر ووجوب الجمعة) نشأ من ضمّ الدلالتين الالتزاميتين إلى الدلالتين المطابقيتين، وعلى هذا لو أسقطنا الدلالتين الالتزاميتين عن الحجّية، تبقى الدلالتان المطابقيتان في كلّ من الدليلين ثابتة، ولا تعارض بينهما؛ فيثبت وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر من دون معارضة بينهما، ومن ثم يكون دليل الحجّية شاملاً للدلالة المطابقية فقط، لكلا الدليلين، دون الدلالة الالتزامية لهما، وعليه يجب سقوط الدلالتين الالتزاميتين عن الحجّية لأنّهما منشأ حصول التعارض.

الجواب: في المقام توجد معارضتان وليست معارضة واحدة:

المعارضة الأولى: هي المعارضة الحاصلة بين الدليل الأوّل الذي يقول: (تجب صلاة الجمعة) وبين المدلول الالتزامي للدليل الثاني الذي يقول: (تجب صلاة الظهر) الذي يدلّ بالالتزام على أن صلاة الجمعة ليست واجبة.

المعارضة الثانية: هي المعارضة الحاصلة بين الدليل الثاني الذي يقول: (تجب صلاة الظهر) وبين المدلول الالتزامي للدليل الثاني الذي يقول: (تجب صلاة الجمعة) الدالّ بالالتزام على أن صلاة الظهر ليست واجبة.

وعلى هذا الأساس يتّضح أن نسبة المعارضة الأولى بين المدلولين المطابقي والالتزامي، ثابتة على حدٍّ سواء، وشمول دليل الحجّية للمدلول المطابقي دون المدلول الالتزامي ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل؛ لأنّ المعارضة بينهما على نسبة واحدة، أي أنّ التعارض متساوي النسبة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي.

وعين هذا الكلام يأتي في المعارضة الثانية، فإن التعارض بين المدلول المطابقي وبين المدلول الالتزامي ذو نسبة واحدة إلى كلا طرفي المعارضة، وعليه فإن القول بشمول الحجّية للمدلول المطابقي دون المدلول الالتزامي ترجيح بلا مرجّح، وهو محال، وعليه فلابدّ من سقوط طرفي المعارضة الأولى والثانية، أي

تسقط كلتا الدلالتين الالتزاميتين مع الدلالتين المطابقيتين.

إن قيل: يوجد ثمّة مرجّح في المقام لإسقاط الدلالة الالتزامية في كلتا المعارضتين، وهذا المرجّح هو أننا إذا نظرنا إلى الدلالة الالتزامية نجدها ساقطة على كلّ حال، وهذا بخلاف الدلالة المطابقية، فإنها ليس ساقطة على كلّ حال.

بيان ذلك: إن شمول دليل الحجّية للدلالات الأربع غير ممكن؛ وعليه فإما أن تسقط جميع الدلالات الأربعة، فتكون الدلالتان الالتزاميتان ساقطتين، وإما أن تسقط الدلالتان الالتزاميتان فقط، ويكون دليل الحجّية شاملاً للدلالتين المطابقيتين، وعلى كلا التقديرين تكون الدلالتان الالتزاميتان ساقطتين، دون المطابقيتين، وهذا يشكل مرجّحاً لشمول دليل الحجّية للدلالتين المطابقيتين فقط، دون الالتزاميتين.

وإلى هذا أشار السيد الشهيد بقوله: «المحاولة الثانية: إن التساقط - حسب ما عرفنا في إبطال الحالة الأولى - إنما جاء من قبل الدلالتين الالتزاميتين مع أن الدلالتين الالتزاميتين متعيّنتان للسقوط على كلّ حال إما تخصيصاً أو تخصّصاً، لأنّ الجمع بين الدلالات الأربع غير ممكن؛ فإمّا أن يسقط الجميع، فتكون الدلالتان الالتزاميتان ساقطتين أيضاً بالتخصّص؛ حيث لا موضوع لحجّيتهما بعد سقوط المطابقتين - بناء على ما هو الصحيح من التبعية بين المطابقية والالتزامية في الحجّية - وإما أن تسقط الالتزاميتان فقط دون المطابقيتين وهو معنى التخصيص، وعلى كلا التقديرين تكون الالتزاميتان ساقطتين، فتبقى المطابقيتان على الحجّية من دون معارض»[1].

الجواب: إن الدلالة المطابقية للدليل الأوّل (تجب صلاة الجمعة) تعارض الدلالة الالتزامية في الدليل الثاني (تجب صلاة الظهر)، لا أن الدلالة المطابقية

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٤١.

للدليل الأوّل تعارض الدلالة الالتزامية لنفس الدليل الأوّل، كي يقال أن الدلالة الالتزامية تسقط عن الحجّية بسقوط الدلالة المطابقية، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الدلالة المطابقية للدليل الثاني (تجب صلاة الظهر) فإنها تعارض الدلالة الالتزامية للدليل الأوّل (تجب صلاة الجمعة) لا أن الدلالة المطابقية للدليل الثاني تعارض الدلالة الالتزامية لنفس الدليل الثاني، كي يقال أن الدلالة الالتزامية تسقط عن الحجّية بسقوط الدلالة المطابقية، وعلى هذا فلا يلزم من سقوط الدلالة المطابقية المعارضة للدلالة الالتزامية، سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجّية.

وهذا ما يشير إليه المصنّف بقوله: «هذه المحاولة باطلة أيضاً؛ إذ توجد في المقام معارضتان بحسب الحقيقة، لأنّ المدلول الالتزامي لكلّ من الدليلين يعارض معارضة مستقلّة مع المدلول المطابقي للآخر، والدلالة الالتزامية الداخلة في ميدان التعارض مع المطابقية في كلّ من هاتين المعارضتين ليست تابعةً لمعارضها المطابقي في الحجّية بل تابعة للدلالة المطابقية الأخرى فلا تكون متعيّنةً للسقوط في مقابل ما يعارضها على كلّ حال، بل يمكن افتراض سقوط إحدى الدلالتين المطابقيتين مع دلالتها الالتزامية وبقاء دلالة التزامية مع المطابقية في الطرف الآخر»(١).

البحث في بطلان الشقّ الثاني (دليل الحجية الشامل لأحد الدليلين)

ادّعى المشهور أن هذا الشقّ مستحيل؛ لأنّه يؤدّي إلى الترجيح بلا مرجّح.

لكن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّه ينقّح المطلب وينتهي إلى أن الأمر ليس كذلك، بل حينما نأتي إلى الأدلّة المتعارضة - وبقطع النظر على الأخبار العلاجية- نجد أن هناك ثلاث حالاتٍ يمكن فيها ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر من

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٤١.

دون أن يلزم الترجيح بلا مرجّح، نعم في حالة واحدة تتمّ فيها مقالة المشهور وهي أن ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر يلزم الترجيح بلا مرجّح وهي حالة ما لو كان الدليلان متساويين من كلّ جهة.

وفيما يلي نستعرض الحالات التي يمكن فيه ترجيح أحد الدليلين على الآخر من دون أن يلزم الترجيح بلا مرجّح.

الحالة الأولى: عدم وجود ملاك الحجّية في كلّ من الدليلين

والمقصود من ملاك الحجّية هي الأمور الموجبة لحجّية الخبر، من قبيل الظهور وصحّة السند وواقعية الجهة وإفادة الخبر للظنّ النوعيّ ونحوها من الأمور التي لها مدخلية في حجّية الخبر، ففي حالة العلم بعدم وجود ملاك الحجّية لكلا الخبرين، فهذا يكشف عن سقوط الخبرين عن الحجّية، من دون الحاجة إلى ترجيح أحدهما بلا مرجّح، لكي يقال بلزوم محذور الترجيح بلا مرجّح، لأنّ الحاجة إلى الاستدلال بأن الترجيح بلا مرجّح محال في حالة فرض تمامية المقتضي للحجّية في كلا الخبرين، وفي المقام حيث إنّ ملاك الحجّية في كلا الخبرين غير موجود، فيسقطان عن الحجّية من دون الحاجة إلى الاستدلال باستحالة الترجيح بلا مرجّح.

الحالة الثانية: أن يكون ملاك الحجّية في أحد الخبرين أقوى

أي أن نعلم بواسطة الارتكازات العقلائية – وبقطع النظر عن دليل حجّية خبر الواحد– أن ملاك الحجّية موجود جزماً في الخبر الأوّل دون الخبر الثاني، وفي هذه الحالة لو قلنا أن دليل الحجّية يشمل الخبر الأوّل دون الثاني لم يكن ترجيحاً بلا مرجّح، كما لو كانت درجة عدالة راوي الخبر الأوّل أكثر بكثير من درجة عدالة راوي الخبر الثاني، فدليل حجّية الخبر وإن كانت تشمل كلا الخبرين، لكن حيث إنّ درجة العدالة في الراوي الأوّل أكثر من رواي الخبر الثاني، فالأكثر عدالة يوجب الجزم بثبوت ملاك الحجّية في الخبر الأوّل بدرجة

أكبر من الخبر الثاني، وعليه فإنّ شمول دليل الحجّية للخبر الذي درجة عدالة راويه أكثر لا يكون ترجيحاً بلا مرجّح.

وكذلك لو احتملنا – ولم نجزم – أن ملاك الحجّية في الخبر الأوّل أكبر من الثاني، فلو أخذنا بالخبر الأوّل لايكون ترجيحاً بلا مرجّح؛ لأنّ الخبر الثاني، فيه احتمالان لا ثالث لهما، فهو إما أن يكون مساوياً للخبر الأوّل وإما أضعف من الخبر الأوّل، وعلى كلا الاحتمالين لا يكون الخبر الثاني حجّة، أما في صورة المساواة؛ فلأن تساوي الملاك في الحجّية لكلا الخبرين لا يثبت الحجّية لكلا الخبرين، وأما في صورة ضعف الخبر الثاني عن الأوّل، فلا يكون حجّة مقابل الأقوى، وعليه فلا يكون ترجيح الخبر الأوّل عليه من الترجيح بلا مرجّح، كما هو واضح.

وبهذا يتّضح أن شمول دليل الحجّية لأحد الخبرين وهو الخبر الأوّل، لا يكون ترجيحاً بلا مرجّح.

الحالة الثالثة: عدم وجود دليل من الخارج لنفي أو إثبات ملاك الحجّية في أحد الخبرين

في هذه الحالة وإن كنا لا نعلم بثبوت ملاك الحجّية في أحد الخبرين، لكن يوجد عندنا دليل حجّية خبر الواحد وهو مفهوم آية النبأ – مثلاً– وهو يثبت الحجّية لكلا الخبرين، لوجود موازين الحجّية في كلا الخبرين، وهو أن الراوي في كلا الخبرين ثقة، فيكون كلا الخبرين حجّةً، لكن حيث إنَّ مضمونهما متعارض تعارضاً مستقرّاً، ولايوجد جمع عرفيّ بينهما، ففي هذه الحالة توجد صورتان:

الصورة الأولى: أن لا يحصل ترجيح لأحد الخبرين، وفي هذه الصورة تنطبق مقالة المشهور وهو أنّنا لو قدّمنا أحدهما على الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجّح.

الصورة الثانية: أننا نحتمل وجود ملاك الحجّية، لكن هذا الملاك لو كان موجوداً في الخبر الأوّل وليس موجوداً في الخبر الثاني، فلا يكون الأخذ بالخبر الأوّل ترجيحاً بلا مرجّح، ففي هذه الصورة نحن وإن كنّا لا نعلم بوجود الملاك في الخبر

الأوّل، لكن نعلم بقضية شرطية وهي لو كان الملاك موجوداً في الخبر الأوّل، فلم يكن الأخذ به ترجيحاً بلا مرجّح، لأنّ الخبر الثاني لا يخلو من أحد احتمالين:

الأوّل: أن يكون الخبر الثاني فاقداً لملاك الحجّية.

الثاني: أن يكون الملاك فيه لكن بدرجة أضعف من الملاك في الخبر الأوّل، فيكون مغلوباً.

فعلى كلا التقديرين لايكون الخبر الثاني حجّة؛ أما الخبر الأوّل فلا نعلم بسقوط إطلاق دليل الحجّية عنه، فيؤخذ به.

وكذلك في حالة كون الخبر الأوّل محتمل الأقوائية على تقدير ثبوت الملاك دون الخبر الثاني، من قبيل ما لو كان أحد الراويين أوثق من الآخر، فإنّ نكتة الطريقية التي هي ملاك الحجّية لا يحتمل وجودها في غير الأوثق فقط.

وبهذا يتّضح بطلان ما ذهب إليه المشهور من أنّ الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً يكون ترجيحاً بلا مرجّح، لوجود حالات يمكن فيها الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً، ولا يلزم الترجيح بلا مرجّح[1].

تعليق على النص

• قولهقدس سره: «**بعد استقرار التعارض يسري الى دليل الحجّية**» أي دليل حجّية الظهور أو دليل حجّية السند أو كليهما، على حسب جهة الظنّ في الدليل، على ما عرفت سابقاً بالتفصيل في بحث (أحكام عامّة للجمع العرفي) القسم الثالث، وسيأتي أيضاً في بحث (تنبيهات النظرية العامّة للتعارض المستقرّ). فمثلاً من غير المعقول أن يشمل دليل حجّية السند كلا الدليلين السابقين في ثمن العذرة، بأن يتعبّدنا الشارع بتصديق كلا هذين الخبرين أو بالأخذ بكلا الظهورين؛ وذلك لأنّ بينهما تعارضاً مستقرّاً.

---

(١) نتعرّض لكلمات الأعلام في المقام في تعليق الفقرة اللاحقة.

• قوله: «**وشموله لأحدهما المعيَّن دون الآخر ترجيح بلا مرجّح**» هذا عقلاً، لأن الكلام هنا على مستوى القاعدة الأوّلية.

• قوله: «**يتوقّف على إبطال هذه الشقوق الثلاثة**» وهي شمول دليل الحجّية للدليلين المتعارضين وشموله لأحدهما المعيَّن دون الآخر وشموله لهما على وجه التخيير.

• قوله: «**فالشمول محال أيضاً لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميين متضادّين في موضوع واحد**» أو قل: فالشمول محال؛ لأنه يكشف عن وجود مصلحة إلزامية ومفسدة إلزامية في هذه الصلاة وإرادة إلزامية بتركها، وهذان الأمران واضحا التناقض في مرحلة المبادئ، وكذلك توجد مشكلة على المكلّف في مرحلة الامتثال كما هو واضح أيضاً.

• قوله: «**لأن سقوط المطابقية**» وهي (وجوب صلاة الظهر).

• قوله: «**يستتبع سقوط الالتزامية**» وهي (عدم وجوب الجمعة).

• قوله: «**نعلم بأن ملاك الحجّية والطريقية غير ثابت من الدليلين في حالة التعارض**» أي: أن نعلم بأنّ ملاك الحجّية والطريقية – وهو الظهور وصحّة السند وواقعية الجهة- غير ثابت في كلّ من الدليلين في حالة التعارض، بمعنى أنه في حالة التعارض لا تعطي أدلّة حجّية السند والظهور الحجّية للسند والظهور، وذلك بسبب معلومية بطلان أحد الدليلين الذي منشؤه لا محالة كذب أو خطأ أحد الدليلين، الذي يمنع من وجود ملاك لإعطائهما الحجّية.

• قوله: «**لأن المفروض عدم الملاك لحجّيتهما**» وبالتالي عدم وجود ترجيح في نفسيهما فضلاً عن وجود ترجيح لأحدهما على الآخر.

• قوله: «**وهكذا يتّضح أن إبطال الشمول لأحدهما المعيَّن**» أي: وهكذا يتّضح أن عدم شمول دليل حجّية السند أو دليل حجّية الظهور لأحدهما المعين دون الآخر.

(١٢٦)

البحث في بطلان الشقّ الثالث

- مناقشة السيد الشهيد للشقّ الثالث
- إشكالية لغوية جعل الحجّية المشروطة
- الأقوال في الأصل الأولي بين المتعارضين

وأمّا الشقُّ الثالثُ ـ وهو إثباتُ الحجّيةِ التخييرية ـ فقد أُبطلَ بأنَّ مفادَ الدليل هو كونُ الفردِ مركزاً للحجّية، لا الجامع.

ويلاحظُ: أنّ الحجّيةَ التخييريّةَ لا ينحصرُ أمرُها بحجّية الجامع ليقالَ بأنّ ذلك خلافُ مفادِ الدليل، بل يمكنُ تصويرُها بحجّيَّتينِ مشروطتَين بأنْ يُلتَزمَ بحجّيّةِ كلٍّ من الدليلين لكن لا مطلقاً، بل شريطة أن لا يكونَ الآخرُ صادقاً، فمركزُ كلٍّ من الحجّيتين الفردُ لا الجامعُ، ولكن نرفعُ اليدَ عن إطلاقِ الحجّيةِ لأجل التعارضِ ولا تنافيَ بينَ حجّيَّتينِ مشروطتينِ مِن هذا القبيل، ولا محذورَ في ثبوتِهما إذا لم يكن كذبُ كلٍّ مِن الدليلينِ مستلزماً لصدقِ الآخر، وإلاّ رَجْعنا إلى إناطةِ حجّيةِ كلٍّ منهما بصدقِ نفسهِ، وهو غيرُ معقول.

فإن قيلَ: ما دُمنا لا نعلمُ الكاذبَ مِن الصادقِ فلا نستطيعُ أن نُميّزُ أنّ أيَّ الحجّيَّتينِ المشروطتين تُحقِّقُ شرطَها لِنَعملَ على أساسها، فأيُّ فائدةٍ في جعلهما؟

كان الجوابُ: أنَّ الفائدةَ نفيُ احتمالٍ ثالثٍ؛ لأنّنا نعلمُ بأنّ أحدَ الدليلينِ كاذبٌ، وهذا يعني العلمَ بأنَّ إحدَى الحجّيَّتينِ المشروطتينِ فعليةٌ، وهذا يكفي لنفي الاحتمالِ الثالث.

وعلى ضوء ما تقدّمَ يتّضحُ:

أوّلاً: أنّ دليلَ الحجّيةِ يقتضي الشمولَ لأحدِهما المعيّنِ إذا كان ملاكُ الحجّيةِ على تقديرِ ثبوتهِ أقوى فيه، أو محتملَ الأقوائيةِ دون احتمالٍ مماثلٍ في الآخر.

ثانياً: أنّه في غير ذلك لا يشملُ كلاًّ مِن المتعارضَينِ شمولاً مُنَجّزاً.

ثالثاً: أنّه مع ذلك يشملُ كلاًّ منهما شمولاً مشروطاً بكذبِ الآخر لأجلِ نفي الثالث، وذلك فيما إذا لم يكن كذبُ أحدِهما مساوقاً لصدقِ الآخر.

هذه هي النظريةُ العامّةُ للتعارضِ المستقرِّ على مقتضى القاعدة.

الشرح

تقدّم الكلام في الشقّين اللذين ذكرهما المشهور لإثبات التساقط، حيث كان الشقّ الأوّل يذهب إلى عدم معقولية حجّية كلا الخبرين، والشقّ الثاني يفيد بطلان حجّية أحدهما المعيّن؛ وهو ترجيح بلا مرجّح، وأثبتنا عدم تمامية ما ذهب إليه المشهور في الشقين الأوّلين.

أمّا الشقّ الثالث فيقول: ببطلان التخيير، أي أن التعارض إذا استقرّ بين الدليلين ولم يمكن الجمع العرفي بينهما، فلا تثبت الحجّية التخييرية لأحدهما غير المعيّن، وذكروا أن الوجه في بطلان التخيير هو أن الحجّية التخييرية خلاف مفاد دليل الحجّية، لأنّ مفهوم آية النبأ هو إثبات الحجّية التعيينيّة أي حجّية هذا الخبر وذاك الخبر.

إذن المفاد العرفي لدليل الحجّية ليس هو الجامع وهو التخيير بين الخبرين بمعنى حجّية أحدهما، بل المفاد العرفي لدليل الحجّية هو حجّية هذا الفرد أو ذاك.

مناقشة السيد الشهيد للشقّ الثالث

حاصل مناقشة السيد الشهيد لهذا الشقّ هو أن الحجّية التخييرية ليست مستحيلة في نفسها، بل هي معقولة، لكن الكلام هو أن المفاد العرفي لدليل الحجّية هل هو حجّية أحدهما أي الجامع أم حجّية الفرد؟ وإذا قلنا أن المفاد العرفي لدليل الحجّية ليس هو الجامع وإنما الفرد، لكن السؤال هو هل يمكن أن نقول: أن الحجّية التخييرية ليست منحصرة بالجامع بين الخبرين، كي يقال أنّه خلاف المفاد العرفي لدليل حجّية الخبر، بل يوجد فرد آخر للحجّية التخييرية وهو جعل الحجّية لأحد الخبرين غير المعيّن بشرط أن لا يكون الخبر الآخر صادقاً، أي هذا الخبر حجّة شريطة أن يكون الخبر الآخر كاذباً، وبالعكس،

وعلى هذا تكون الحجّية ثابتة لكلّ من الخبرين مشروطة بكذب الخبر الآخر، فهذا فرد من الحجّية التخييرية وفي الوقت ذاته لا يكون مخالفاً للمفاد العرفي لدليل الحجّية، وهذا الفرد من الحجّية التخييرية غير حجّية الجامع أو الكلّي.

تنبيه: يصحّ ما تقدّم من تقييد حجّية كلّ واحد من الخبرين بعدم صدق الحجّية الأخرى في حالة التضادّ، ولا يصحّ في حالة التناقض.

ففي حالة التناقض بين لساني الخبرين من قبيل (صلِّ صلاة الجمعة) و(لا تصلِّ صلاة الجمعة)، النسبة بينهما هي نسبة الوجود والعدم، وهذا يعني حجّية خبر (صلِّ) إذا كان خبر (لا تصلِّ) كاذباً، لأنّ لازم كذب الخبر الثاني هو صدق الخبر الأوّل، وعلى هذا تكون حجّية الخبر الأوّل (صلِّ) مشروطة بصدقه، أي أن هذا الخبر حجّة إن كان صادقاً، وهو غير معقول؛ لأنّه تحصيل حاصل، بل من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ إذ لّما نعلم وجداناً بصدق هذا الخبر، فلا حاجة إلى جعل الحجّية التعبّدية له، وبهذا يتّضح أنه إذا كان المتعارضان متناقضين، فلا يعقل جعل الحجّية المشروطة.

أما في غير حالة التناقض فلا إشكال في جعل الحجّية المشروطة، كما لو كان الخبران متضادّين، كما لو قال المولى: (تجب صلاة الجمعة) ثم قال في خبر ثانٍ: (تحرم صلاة الجمعة) ففي هذه الصورة لا إشكال في جعل الحجّية المشروطة، لأنّ كذب الخبر الثاني لا يستلزم صدق الخبر الأوّل؛ لوجود احتمال آخر وهو كون صلاة الجمعة مستحبّة.

إشكالية لغوية جعل الحجية المشروطة

قد يُقال: إن جعل الحجّية المشروطة لا فائدة فيه؛ لأنّه لّما لا نتمكّن من تمييز الخبر الكاذب من هذين الخبرين، فلا يمكن لنا معرفة أيّ من الخبرين هو الحجّة، وعليه يكون إثبات الحجّية المشروطة التخييرية لغواً وبلا فائدة.

ويجيب **السيد الشهيد** على هذا الإشكال بالقول بوجود ثمرة في بعض

الموارد تترتّب على الحجّية المشروطة على الرغم من عدم إمكاننا تمييز الخبر الكاذب من بين الخبرين، وهذه الثمرة هي نفي الاحتمال الثالث، من قبيل ما لو كان أحد الخبرين يقول: (تجب صلاة الجمعة) والخبر الآخر يقول: (تحرم صلاة الجمعة) ففي هذه الحالة وإن كنّا لا نتمكّن من تشخيص الخبر الحجّة، لكن توجد ثمرة وهي أننا ننفي احتمال أن تكون صلاة الجمعة مستحبّة أو مكروهة، لأنّ هذا الاحتمال منفيّ بالقول بحجّية أحد الخبر وهو إما وجوبها وإما حرمتها[1].

وبهذا يتّضح:

١. إذا قطعنا أو احتملنا بأقوائية ملاك الحجّية في أحد الخبرين، فلا يكون شمول الحجّية له ترجيحاً بلا مرجّح.

٢. إذا لم نقطع أو نحتمل بأن الملاك في أحد الخبرين أقوى، فحينئذٍ لا يمكن ثبوت الحجّية لهما بنحو مطلق.

٣. عدم إمكان ثبوت الحجّية لكلا الخبرين بشكل مطلق، لكن ثبوتها لكلا الخبرين بنحو مشروط – في غير حالة التناقض – أمر ممكن، وتترتّب عليه ثمرة في بعض الموارد وهي نفي الثالث.

ومن جميع ما تقدّم يتّضح أن القاعدة الأوّلية في التعارض المستقرّ هي عدم التساقط؛ إذا قطعنا أو احتملنا أن ملاك الحجّية في أحد الدليلين أقوى، فيكون هو الحجّة، وإلا – أي لو لم نقطع أو نحتمل أن ملاك الحجّية في أحدهما أقوى – يكون كلّ من الخبرين حجّة بشرط عدم حجّية الآخر، لأجل نفي الثالث.

وهو خلاف ما ذهب إليه المشهور من كون القاعدة الأوّلية في التعارض المستقرّ هي تساقط المتعارضين[2].

---

(١) توجد أقوال متعدّدة في نفي الثالث، نتعرّض لها في التعليق على النصّ.

(٢) سيأتي من المصنّف موافقة المشهور في كون القاعدة الأوّلية في المقام هي التساقط، وليس الحجّية المشروطة.

تعليق على النص

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**والمعروف أن القاعدة تقتضي التساقط؛ لأنّ شمول دليل الحجّية للدليلين المتعارضين غير معقول...**».

ذكر المحقّق الأصفهاني أن الاحتمالات المتصوّرة في المقام بوجه آخر حاصله:

١. أن تكون الحجّة أحدهما لا بعينه، وهو باطل؛ لعدم وجود مصداق له إلا في الذهن، وكلّ ما بالخارج فهو أمر معيّن لمساوقة الوجود مع التشخصّ.

وهذا ما ذكره بقوله: «أما حجّية أحدهما - بلا عنوان - فالوجه فيها: أن المقتضى للحجّية - ثبوتاً - احتمال الإصابة، وهو موجود في كلا الخبرين، والمانع هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما، وهو متساوي النسبة إلى المقتضيين، إذ لا تعيّن لواحد منها بحسب مرحلة العلم الإجمالي، وإذا كان المقتضي في الطرفين موجوداً، وكان المانع متساوي النسبة إليهما، ولم يكن حسب الفرض مانعاً عنهما معاً ولا عن أحدهما المعيّن، فأحد المقتضيين بلا عنوان يؤثّر في مقتضاه، وأحدهما بلا عنوان يسقط عن التأثير.

ويندفع: أوّلاً: بما تقدّم منّا مراراً: أن الصفات الحقيقية والاعتبارية لا يعقل أن تتعلّق بالمبهم والمردّد، إذ المردّد بالحمل الشائع لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً وماهية وهوية، وما لا ثبوت له بوجهٍ، يستحيل أن يكون مقوّما ومشخّصاً لصفةٍ حقيقيةٍ أو اعتبارية. وقد دفعنا النقوض الواردة عليه في غير مقام. فراجع.

وثانياً: أن حقيقة الحجّية - سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع، أو جعل الحكم المماثل إيصالاً للحكم الواقعي، بعنوان آخر - سنخ معنىً لا يتعلّق بالمردّد، بداهة أن الواقع (الذي له تعيّن واقعاً) هو الذي تنجّز بالخبر، وهو الذي يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجّز هو المردّد والمبهم؟ أو

الواصل هو المردّد والمبهم..»[1].

٢. أن تكون الحجّة في الخبرين ما يكون مطابقاً للواقع، وهو باطل أيضاً؛ لعدم العلم بمطابقة واحدٍ منهما؛ لاحتمال كذبهما معاً، حيث قال:

«وأما حجّية أحدهما المعيّن - وهو الخبر الموافق للواقع - فالوجه فيها: أن كلاً من الخبرين وإن كان حجّةً ذاتيةً بمقتضى مقام الإثبات، ومرحلة الثبوت، إلا أن الحجّة الفعلية - الموجبة لتنجّز الواقع، والموصلة إليه بعنوان آخر - شأن الخبر الموافق، المعلوم ثبوته إجمالاً، فتندرج المسألة في اشتباه الحجّة بغير الحجّة.

والجواب: أن مورد البحث ليس في فرض العلم الإجمالي بالحكم الواقعي في أحد الخبرين وإلا لتنجّز بالعلم، وإن قطع بعدم حجّية الخبرين، كما أنه ليس في صورة العلم الإجمالي بوجود الحجّة، كما إذا علم إجمالاً بحجّية الخبر، أو الشهرة، حيث إنّ الحكم الطريقي يتنجّز بالعلم الإجمالي، كالحكم الحقيقي، وذلك لأنّ تمامية المقتضي - ثبوتاً وإثباتاً- مفروضة، فكلاهما حجّة ذاتية بالعلم التفصيلي لا الإجمالي. بل مورد البحث: ما إذا كان هناك خبر أن يعلم بعدم صدور أحدهما، من دون فرض العلم الإجمالي بالحكم الواقعي؛ لاحتمال كذبهما معاً واقعاً، وحينئذٍ يتمحّض الكلام في أنّ موافقة أحد الخبرين للواقع - واقعاً- يوجب تعيّن الموافق الواقعي للحجّية الفعلية، بصرف مقتضي الإثبات والثبوت إلى الموافق الواقعي، لمجرّد موافقته واقعاً، أم لا؟ يثبت أن التنجّز، ووصول الواقع بعنوان آخر يتقوّم في مرحلة الفعلية بالوصول لا بمجرّد وجود المنجّز والموصل واقعاً - وإلا يكفي نفس وجود الحكم الواقعي للتنجّز - فلا محالة، لا يجدي الموافقة الواقعية للتنجّز الفعلي، والوصول الفعلي، واحتمال موافقة موجود - في كلا الخبرين - لا يختصّ به أحدهما»[2].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٣٢

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٣.

٣. أن يكون كلّ منهما حجّة، وهو يستلزم التعبّد بالمتناقضين؛ حيث قال: «وأما حجّية كليهما معاً، فالوجه فيها: أن مقتضى الإثبات – في كلّ منهما – تامّ، إذ لو كان مقيّداً بعدم المعارض كان كلا الخبرين خارجاً عن العامّ، لابتلاء كلّ منهما بالمعارض. ولو كان مهملاً، لم يكن الدليل شاملاً لشيء منهما في حدّ نفسه، فاللازم فرض الإطلاق – في مقام الإثبات – ليكون كلّ منهما في حدّ ذاته قابلاً للحجّية الذاتية، ومتمانعين في الحجّية الفعلية. وأما المقتضى في مقام الثبوت، فهو احتمال الإصابة شخصاً وغلبة الإصابة نوعاً، وهذه هي المصلحة الطريقية، لرعاية المصلحة الواقعية الحقيقية، والكذب الواقعي ليس بمانع حتى يكون العلم الإجمالي به علماً بالمانع، ليستحيل تأثير كلا المقتضيين»[١].

٤. عدم حجّية كليهما، وهو ملازم للتساقط وهو المتعيّن.

الأقوال في الأصل الأولي بين المتعارضين

في المقام قولان:

القول الأوّل: التساقط

وهو ما ذهب إليه المشهور، وقد أوضح استدلالهم على ذلك السيد الخوئي ببيان حاصله: أن إعمال دليل الحجّية في المتعارضين يُتصوّر بأحد أنحاء أربعة كلّها باطلة، فلا يبقى إلا التساقط.

النحو الأوّل: افتراض شمول دليل الحجّية لهما معاً. وهذا غير معقول لأدائه إلى التعبّد بالمتعارضين، وهو مستحيل.

النحو الثاني: افتراض شمول دليل الحجّية لواحدٍ منهما بعينه. وهذا غير معقول أيضاً؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح.

النحو الثالث: افتراض شمول دليل الحجّية لكلّ منهما على تقدير عدم

(١) المصدر السابق: ص٣٣٤.

الأخذ بالآخر، لأن ثبوت الحجّية المقيّدة في كلّ من الطرفين لا محذور فيه وإنما المحذور في الحجّيتين المطلقتين، فلا موجب لرفع اليد عن أصل دليل الحجّية بالنسبة إلى كلّ منهما في الجملة، وإنما يرفع اليد عن إطلاق الحجّية فيهما. وهذه الحالة أيضاً باطلة؛ لاستلزامها اتّصاف كلّ منهما بالحجّية عند عدم الأخذ بهما معاً، فيعود محذور التعبّد بالمتعارضين.

النحو الرابع: افتراض حجّية كلّ منهما مقيّدة بالأخذ به لا بترك الآخر؛ دفعاً للمحذور المتّجه على النحو السابق. وهذا باطل أيضاً، إذ لازمه أن لا يكون شيءٌ منهما حجّةً في فرض عدم الأخذ بهما، فيكون المكلّف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع ويرجع فيه إلى الأصول اللفظية أو العملية، وهذا ما لا يلتزم به القائل بالتخيير، ولا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل، والّذي ترجع روحه إلى الحجّية المقيّدة في كلّ منهما، فإنه لو تمّت أخبار التخيير فهي بنفسها تدلّ - ولو بالالتزام العرفي - على لزوم الأخذ بأحدهما، وأنه على تقدير تركهما يؤاخذ على مخالفة الواقع، وهذا بخلاف المقام؛ إذ لم يستفد بمقتضى القاعدة إلا التقييد في حجّية كلّ منهما وإشراطها بالأخذ به، وأما وجوب الأخذ به فلم يدلّ عليه دليل[1].

وممن ذهب إلى هذا القول كلٌّ من المحقّق الخراساني والمحقّق النائيني والمحقّق الأصفهاني والسيد الخوئي والشهيد الصدر، وإليك كلماتهم في المقام:

• **قال المحقّق الخراساني**: «التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجّية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجّية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كلّ منهما كاذباً - لم يكن واحد

---

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣٦٦.

منهما بحجّة في خصوص مؤدّاه، لعدم التعيين في الحجّة أصلاً، كما لا يخفى... وأما بناء على حجّيتها من باب السببية فكذلك»[١].

• **وقال المحقّق النائيني**: «الإنصاف: أنه لا مجال لتوهّم شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معاً حتى يجب تأويلهما، فالأصل في المتعارضين السقوط»[٢].

• **وقال المحقّق الأصفهاني**: «إن المقتضي لأصل جعل الحجّة هي المصلحة الواقعية، وهي واحدة على الفرض، وكون المجعول حجّة مما يحتمل فيه الإصابة شخصاً ومما يصيب نوعاً بمنزلة الشرط لتأثير الشرط ذلك المقتضي الوحداني، لجعل الخبر من بين سائر الأمارات حجّة، وتعدّد الشرط لا يجدي في تعدّد المقتضي مع وحدة مقتضيه. مضافاً إلى بداهة فساده فيما إذا كان أحد الخبرين متضمّناً للوجوب، والآخر لعدمه، أو أحدهما متكفّلاً للوجوب والآخر للحرمة، فإن تنجّز الواقع مع العذر عنه في الأوّل لا يجتمعان، وتنجّز الحكمين المتضادّين في الثاني لا يجتمعان. وحيث عرفت عدم صحّة حجّية أحدهما بلا عنوان، وعدم صحّة حجّية أحدهما المعيَّن، وعدم صحّة حجّية كليهما، تعرف أن سقوط كليهما عن الحجّية الفعلية هو المتعيّن من بين سائر المحتملات»[٣].

• **وقال السيد الخوئي**: «الأصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجّية . أما إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجّيتهما ببناء العقلاء، كما في تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين فواضح؛ إذ لم يتحقّق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون الآية التي يعارض ظاهرها

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٤٠.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٥٥.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٣٣.

بظاهر آية أخرى من المجمل بالعرض، وإن كان مبيّناً بالذات. وكذا الخبران المتواتران.

وأما إن كان دليل حجّية المتعارضين دليلاً لفظياً - كما في البيّنة - فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الإجمالي: من أنَّ الاحتمالات المتصوّرة بالتصوّر الأولي ثلاثة: فإما أن يشمل دليل الحجّية لكلا المتعارضين أو لا يشمل شيئاً منهما، أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر. ولا يمكن المصير إلى الاحتمال الأوّل؛ لعدم إمكان التعبّد بالمتعارضين، فإنَّ التعبّد بهما يرجع إلى التعبّد بالمتناقضين، وهو غير معقول. وكذا الاحتمال الأخير؛ لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فالمتعيّن هو الاحتمال الثاني. ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث العلم الإجمالي من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي. فإنّ شمول الدليل للطرفين موجب للمخالفة القطعية، والترخيص في المعصية، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجّح، فلم يبق إلا عدم الشمول لكليهما»[1].

• **قال السيد المجاهد صاحب المفاتيح**، على ما نقله الشيخ الأنصاري: «إن الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما، لأن دليل الحجّية مختصّ بغير صورة التعارض: أما إذا كان إجماعاً، فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه عموم أو إطلاق لفظيّ يفيد العموم. وأما إذا كان لفظاً؛ فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنه يدلّ على وجوب العمل عيناً بكلّ خبر - مثلاً - ولا ريب أن وجوب العمل عيناً بكلّ من المتعارضين ممتنع، والعمل بكلّ منهما تخييراً لا يدلّ عليه الكلام، إذ لا يجوز إرادة الوجوب العيني بالنسبة إلى غير المتعارضين، والتخييري بالنسبة إلى المتعارضين، من لفظ واحد. وأما العمل بأحدهما الكلّي عيناً فليس من أفراد العامّ، لأن أفراده هي المشخّصات

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٦٥.

الخارجية، وليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم بحكم نفس المشخّصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً»[١].

وأورد الشيخ الأنصاري على ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي بأنه «لا محصّل ولا ثمرة له فيما نحن فيه، لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي - وهو وجوب العمل بالآخر - إذ لا نعني بالمتعارضين إلّا ما كان كذلك، وأما ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض، لأنَّ الأمارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها، والأمارة المانعة إن كانت واجبة العمل تعيّن العمل بها لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك، وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ولا بوجوبها»[٢].

• **وقال الشهيد الصدر**: «بما أن الصحيح في دليل الحجّية العامّ أنه ليس دليلاً لفظياً تعبّدياً فالمتعيّن هو التساقط المطلق في باب التعارض وعدم ثبوت الحجّية التخييرية على مقتضى القاعدة الأوّلية، وإن شئت قلت: إن هذا النحو من الحجّية لو لم يُدّع كونه على خلاف الارتكاز العقلائي في باب الحجّية القائمة على أساس الطريقية والكاشفية فلا أقل من أنه لا ارتكاز على وفاقه، فلا يمكن إثباته لا بأدلّة الحجّية اللبّية ولا بالأدلّة اللفظية، لأن الأدلّة اللبّية المتمثّلة في السيرة العقلائية قد عرفت عدم اقتضائها هذا النحو من الحجّية، والأدلّة اللفظية المتمثّلة في بعض الآيات أو الروايات القطعية، بين ما لم يصرّح فيه بكبرى الحجّية وإنما قدرت الكبرى باعتبار مركوزيتها - كما في مثل قوله عليه السلام **العمري وابنه ثقتان فما أدّيا إليك فمعني يؤدّيان** - والمفروض عدم وفاء تلك

---

(١) مفاتيح الأصول، نقلاً عن فرائد الأصول: ج٤، ص٣٥.

(٢) فرائد الأصول: ج٤، ص٣٥.

الكبرى المركوزة لإثبات هذا النحو من الحجّية، وبين ما صرّح فيه بالكبرى ولكن في سياق إمضاء ما عليه البناء العقلائي، فلا يكون فيه إطلاق أوسع مما عليه السيرة العقلائية نفسها»[١].

القول الثاني: التفصيل

الشيخ الأنصاري فصّل بين السببية والطريقية، فبناءً على مسلك السببية المبتني على المصلحة السلوكية، اختار التخيير بدعوى استقلال العقل بوجوب طاعة المولى مهما أمكن، فاذا أمر بشيئين ولم يمكن امتثالهما معاً لكونه جمعاً بين المتناقضين، ولا امتثال أحدهما لكونه ترجيحاً بلا مرجّح، فحينئذٍ يستقلّ العقل بامتثال أحدهما لابعينه؛ نظراً إلى إمكانه وتحقّق طاعة المولى، فيقبح تركه. وهذا ما ذكره بقوله: «إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأن ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة، لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما، بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة. وهذا مما يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ واجبين اجتمعا على المكلّف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسرّ في ذلك: أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل، لم يكن وجوب كلّ واحد منهما ثابتاً بمجرّد الإمكان، ولزم كون وجوب كلّ

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٥٥.

منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر ... هذا كلّه على تقدير أن يكـون العمـل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخـبر عـلى وجـوب فعـل واقعـاً، سـبباً شرعياً لوجوبه ظـاهراً عـلى المكلّـف، فيـصير المتعارضـان مـن قبيـل الـسببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعـمال الآخـر، كـما في كلّ واجبين متزاحمين»[(١)].

أما على مسلك الطريقية فقد اختار التساقط والتوقّـف، وذلـك لنفـي كـلّ منهما طريقية الآخـر؛ لمـا بيـنهما مـن التكـاذب الناشـئ ممـا بيـنهما مـن التـضادّ والتناقض، وهذا ما ذكره بقوله: «أما لو جعلناه مـن بـاب الطريقيـة – كـما هـو ظاهر أدلّة حجّية الأخبار بل غيرها من الأمارات – بمعنى: أن الـشارع لاحـظ الواقـع وأمـر بالتوصّـل إليـه مـن هـذا الطريـق، لغلبـة إيـصاله إلى الواقـع، فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين؛ للعلم بعدم إرادة الـشارع سلوك الطريقين معاً، لأن أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طـريقين إلى الواقع ولو فرض – محالاً – إمكـان العمـل بهـما، كـما يعلـم إرادتـه لكـلّ مـن المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع . مثلا: لو فرضنا أن الـشارع لاحـظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع، فأمر بالعمـل بـه في جميـع المـوارد، لعـدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجّية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلّ منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الـشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كلّ مـنهما بخـصوصه مقيّـد بعـدم معارضته بمثله . ومن هنا، يتّجه الحكم حينئـذٍ بـالتوقّف، لا بمعنـى أن أحـدهما المعيّن واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه – كما لو اشتبه خبر صحيح بين خـبرين – بـل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقـاً في مـؤدّاه بخـصوصه . ومقتـضاه: الرجـوع إلى

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص٣٧.

الأصول العملية إن لم نرجّح بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنه مرجّح خرج عن مورد الكلام - أعني التكافؤ - فلابدّ من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما، فيتساقطان من حيث جواز العمل بكلّ منهما، لعدم كونهما طريقين، كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل . هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقية»[1].

• **وقال السيد الخميني**: «إن قلنا بأنّ الدليل على حجّية الأخبار هو بناء العقلاء، والأدلّة الأُخر من الكتاب والسنّة إمضائية لا تأسيسية وإنّما اتّكل الشارع في مقاصده على ما هو عند العقلاء من العمل بخبر الثقة كما هو الحقّ، فمقتضى القاعدة هو التوقّف وسقوطهما عن الحجّية... هذا كلّه بناءً على الطريقية كما هو الحقّ، وأما بناءً على السببية فمقتضى الأصل مختلف حسب اختلاف الاحتمالات في السببية فإن قلنا بأنه ليس لله تعالى في كلّ واقعة حكم مشترك بين العالم والجاهل، وأنكرنا المصالح والمفاسد، وقلنا بالإرادة الجزافية وأنّ الحكم تابع لقيام الأمارة، فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الأمارة إذا قامت على شيء يصير بعنوانه متعلّق التكليف لا محيص عن التساقط إذا قامت الأمارتان على الوجوب والحرمة؛ لامتناع جعل الحكمين على موضوع واحد من جميع الجهات، وإن قلنا بأنّ التكليف يتعلّق بمؤدّى الأمارة بما أنّه كذلك وقلنا بأنّ تكثّر العنوانين يرفع التضادّ فالأصل يقتضي التخيير لثبوت الوجوب والحرمة على عنوانين غير قابلين للجمع في مقام الامتثال، وإن قلنا بعدم رفعه التضادّ يكون حاله كالأوّل . وإن قلنا بالمصالح والمفاسد وأنَّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل فحينئذٍ تارة نقول بأن قيام الأمارة يوجب مصلحة أو مفسدة في ذات العناوين إذا كانت الأمارة مخالفة للواقع وتكون المصلحة الآتية من قبل

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص٣٧.

الأمارة أقوى مناطاً من المصلحة الواقعية فلابدّ من القول بالتساقط أيضاً»[١].

وهناك تفصيل آخر للمحقّق العراقي وهو التفصيل بين ما إذا كان الخبران متنافيين بحسب مدلولهما فيحكم فيه بالتساقط، وبين ما إذا لم يكن تنافٍ بين مدلول الخبرين، بل يمكن صدقهما معاً، لكنه علم بكذب أحد الراويين المستلزم لدلالة كلّ منهما بالملازمة على كذب الآخر، فيحكم فيه بالحجّية وتنجيز مدلولهما على المكلّف، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله: إن كلاً من الخبرين في الفرض الثاني وإن كان يكذّب الآخر بالالتزام إلاّ أنه لا يدلّ على عدم مطابقة مدلوله للواقع، فلعلّ ما تضمّنه من الحكم ثابت في الشرع، وهذا يعني أن هذه الدلالة التزامية لا يترتّب عليها أثر عملي لكي يكون حجّة ومعارضاً مع مدلول الآخر، إذ لو أريد بها نفي الحكم الشرعي الواقعي الذي دلّ عليه الآخر، فقد عرفت عدم دلالته على ذلك، وإن أريد إيقاع المعارضة بينهما باعتبار الدلالة على عدم صدور الكلام المنقول للآخر ولو لم ينته إلى نفي ذات المدلول، ففيه: أن عدم الصدور بمجرّده لا يترتّب عليه تنجيز أو تعذير لكي تقع المعارضة بينهما[٢].

خلاصة ما تقدّم

• المعروف بين الأصوليين أن القاعدة الأوّلية للتعارض هي التساقط؛ لأنّ الأمر يدور بين شقوق أربعة، الشقّ الأوّل: شمول دليل الحجّية لكلا المتعارضين، وهو غير معقول، والشقّ الثاني: شمول دليل الحجّية لأحدهما المعيّن دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجّح، والشقّ الثالث: شمول دليل الحجّية لأحد الخبرين غير المعيّن، وهو غير صحيح؛ لأنّ المفاد العرفي لدليل

---

(١) الرسائل: ج٢، ص٣٩.

(٢) انظر نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١٧٤-١٧٥.

الحجّية هو الحجّية التعيينيّة، والشقّ الرابع وهو التساقط.

• السيد الشهيد بعد أن نقّح المطلب، انتهى إلى أن الأمر ليس كذلك، بل حينما نأتي إلى الأدلّة المتعارضة نجد ثلاث حالات يمكن فيها ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر من دون أن يلزم الترجيح بلا مرجّح، وفي حالة واحدة تتمّ فيها مقالة المشهور وهي أن ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر يلزم الترجيح بلا مرجّح وهي حالة ما لو كان الدليلان متساويين من كلّ جهة.

• الحالات التي لا يلزم فيها الترجيح بلا مرجّح:

الحالة الأولى: عدم وجود ملاك الحجّية في كلّ من الدليلين.

والحالة الثانية: هي أن يكون ملاك الحجّية في أحد الخبرين أقوى.

والحالة الثالثة: لو فرضنا أننا لا نملك أيّ دليل من الخارج على نفي ملاك الحجّية أو على إثباتها في أحد الخبرين دون الآخر.

• أما بطلان الشقّ الثالث وهو أن الحجّية التخييرية خلاف مفاد دليل الحجّية، فقد أورد عليه السيد الشهيد بأن الحجّية التخييرية ليست مستحيلة في نفسها؛ لوجود فرد آخر للحجّية التخييرية وهو جعل الحجّية لأحد الخبرين غير المعيّن بشرط أن لا يكون الخبر الآخر صادقاً.

• قد يقال إن جعل الحجّية المشروطة لا فائدة فيه؛ لأنّنا لا نتمكّن من تمييز الخبر الكاذب من هذين الخبرين.

وأجاب الشهيد على هذا الإشكال بالقول بوجود ثمرة في بعض الموارد تترتّب على الحجّية المشروطة على الرغم من عدم إمكاننا تمييز الخبر الكاذب من بين الخبرين، وهذه الثمرة هي نفي الاحتمال الثالث.

(١٢٧)

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر

التنبيه الأوّل

دليل الحجية تارة يكون دليلاً واحداً وأخرى متعدّداً

- الحالة الأولى: تعارض دليلين قطعيي السند، وظنّيي الدلالة
- الحالة الثانية: تعارض دليلين قطعيي الدلالة، وظنّيي السند
- الحالة الثالثة: أن يكونا ظنّي السند والدلالة
- الحالة الرابعة: لفظيان أحدهما ظنّي السند قطعيّ الدلالة، والآخر بالعكس
- الحالة الخامسة: ظنّي الدلالة والسند مع دليل قطعيّ الدلالة، ظنّي السند
- الحالة السادسة: أن يكونا لفظيّين، ظنّي الدلالة والسند، مع ظنّي الدلالة، قطعي السند

تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقرّ

ومن أجل تكميل الصورةِ عن النظريةِ العامّةِ للتعارضِ المستقرِّ يجبُ أن نشيرَ إلى عدّةِ أمور:

الأوّل: إنّ دليلَ الحجّيةِ الذي يعالجُ حكمُ التعارضِ المستقرِّ على ضوئه تارةً يكون دليلاً واحداً، وأخرى يكونُ دليلين. وتوضيحُ ذلك باستعراض الحالاتِ التالية:

الأولى: إذا افترَضْنا دليلَينِ لفظيَّينِ قطعيَّينِ صدوراً، ظنّيَّينِ دلالةً تعارضا معارضةً مستقرّةً، فالتنافي بينهما يسري إلى دليلِ الحجّيةِ كما تقدّم، وهو هنا دليلٌ واحدٌ وهو دليلُ حجّيةِ الظهور.

الثانيةُ: إذا افترضنا دليلينِ لفظيَّينِ قطعيَّينِ دلالةً، ظنّيِّين سنداً تعارضا معارضةً مستقرّة، فالتنافي بينَهما يسري إلى دليلِ الحجّيةِ كما تقدّم، وهو هنا دليلٌ واحدٌ وهو دليلُ حجّية السند.

الثالثة: إذا افترَضْنا دليلَين لفظيَّينِ ظنّيّينِ دلالةً وسنداً، فلا شكّ في سرايةِ التنافي إلى دليلِ حجّية الظهور، ولكن هل يسري إلى دليلِ حجّيةِ السندِ أيضاً؟

قد يقالُ بعدم السريانِ؛ إذ لا محذورَ في التعبُّدِ بكلا السندَين، وإنّما المحذورُ في التعبّدِ بالمفادَين.

ولكنَّ الصحيحَ هو السريانُ؛ لأنّ حجّيةَ الدلالةِ وحجّيةَ السندِ مرتبطتانِ إحداهما بالأخرى، بمعنى أنّ دليلَ حجّيةِ السندِ مفادُه هو التعبّدُ بمفادِ الكلامِ المنقولِ لا مجرَّدُ التعبّدِ بصدورِ الكلامِ بقطعِ النظر عن مفادِه.

الرابعةُ: إذا افترَضْنا دليلَينِ لفظيّينِ أحدُهما ظنّيٌّ سنداً قطعيٌّ دلالة، والآخرُ بالعكس، ولم يكن بالإمكانِ الجمعُ العرفيُّ بين الدلالتين، فالتنافي

الذي يسري هنا لا يسري إلى دليل حجّية الظهور بمفرده، ولا إلى دليل حجّيةِ السندِ كذلك؛ إذ لا توجدُ دلالتانِ ظنّيَّتانِ ولا سندانِ ظنّيّانِ، وإنّما يسري إلى مجموعِ الدليلين، بمعنى وقوعِ التعارضِ بين دليلِ حجّيةِ السندِ في أحدهما ودليلِ حجّيةِ الظهور في الآخر، فإذا لم يكن هناك مرجّحٌ لتقديم أحدِ الدليلين على الآخر طُبّقت النظريةُ السابقة.

الخامسةُ: إذا افترضنا دليلاً ظنّيّاً دلالةً وسنداً معارضاً لدليلٍ قطعيٍّ دلالةً وظنّيٍّ سنداً وتعذّرَ الجمعُ العرفيُّ سرى التنافي، بمعنى وقوعِ التعارضِ بين دليلِ حجّيةِ الظهورِ في ظنّيّ الدلالةِ ودليلِ السندِ في الآخر، ويؤدّي ذلك إلى دخولِ دليلِ السند لظنّيّ الدلالةِ في التعارض أيضاً؛ لما عرفتَ من الترابط.

والمحصّلُ النهائيُّ لذلك: أنّ دليلَ السند في أحدهما يعارِضُ كلاً من دليل حجّيةِ الظهورِ ودليلِ السندِ في الآخر.

السادسةُ: إذا افترَضْنا دليلاً ظنّياً دلالةً وسنداً معارضاً لدليلٍ ظنّيٍّ دلالةً وقطعيٍّ سنداً، سرى التنافي إلى دليل حجّيةِ الظهور؛ لوجود ظهورينِ متعارضَين، ودخل دليلُ التعبّدِ بالسندِ الظنّيِّ في المعارضة؛ لمكان الترابطِ المشار إليه.

الشرح

في المقام توجد بعض التنبيهات التي تكتمل بها القاعدة الأوّلية لنظرية التعارض المستقرّ، وهذه التنبيهات هي:

التنبيه الأوّل: دليل الحجية تارة يكون واحداً وأخرى متعدّداً

إن دليل الحجّية الذي يعالج حكم التعارض المستقرّ تارة يكون دليلاً واحداً كدليل حجّية السند، وأُخرى يكون دليلين، كدليل حجّية السند ودليل حجّية الظهور، وبيان ذلك يتمّ من خلال استعراض الحالات التالية:

الحالة الأولى: لو تعارض دليلان وكانا قطعيين من حيث السند، وظنّيين من حيث الدلالة، كما لو فرضنا أن دليل (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس بثمن العذرة) دليلان متواتران، ولكن من حيث الدلالة ظنّيين، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما، ففي هذه الحال لا يقع تعارض بين السندين، لأنّهما قطعيّان، وتقدّم أن التعارض لا يعقل بين القطعيين، فينحصر وقوع التعارض بين الظهورين، ومن الواضح أن دليل حجّية الظهور هو دليل واحد، فيكون الدليل الذي يعالج التعارض دليلاً واحداً وهو حجّية الظهور.

الحالة الثانية: وهي عكس الحالة الأولى، أي يكون الدليلان لفظيين قطعيين من حيث الدلالة وظنّيين من حيث السند، كما لو قال المولى: (اجلد الزاني ثمانين جلدة) وقال في آخر (اجلده سبعين جلدة)، وفي هذه الحالة لا إشكال أن التعارض يكون بين السندين؛ فيسري إلى دليل حجّية السند.

الحالة الثالثة: أن يكون كلا الخبرين ظنّي السند والدلالة. وفي هذه الحالة لا إشكال في تحقّق التعارض بين الظهورين، لكن وقع الكلام والخلاف في أن التعارض هل يسري إلى دليل حجّية السند أم لا؟

قد يقال: لا موجب لسريان التعارض إلى دليل حجّية السند، فيمكن أن يتعبّدنا الشارع بصحّة سند كلا الخبرين، وإن لم يمكن العمل بكلا الظهورين، فلا تلازم بين التعارض المستقرّ بين الظهورين والتعارض بين السندين. وعليه فالتعارض يسري إلى دليل حجّية الظهورين فقط، ولا يسري إلى دليل حجّية الخبرين.

وقد أجاب السيد الشهيد على هذا الكلام، بوجود ترابط بين الظهورين وبين السندين، لأنّ التعارض بين الظهورين فرع حجّية السندين، ولو لم يكن أحدهما أو كلاهما حجّة سنداً، لا يقع تعارض بين الظهورين، وعلى هذا فالتعارض بين الظهورين فرع حجّية السندين.

مضافاً إلى أن التعبّد بصدور الخبرين وصحّة سندهما لا فائدة فيه فيما لو قطعنا النظر عن الظهورين، لأنّ التعبّد بصدور الخبر من دون أن يكون مرتبطاً بالظهور والدلالة، لا معنى له، فيتّضح أن التعبّد بالصدور مرتبط بالتعبّد بالظهور، ولا معنى للتعبّد بأحدهما دون الآخر، وعليه يسري التعارض إلى دليل حجّية السند بالإضافة إلى سريانه إلى دليل حجّية الظهور.

وبتعبير آخر: «لا إشكال في أنَّ كلاً من الظهورين يكون طرفاً من أطراف المعارضة لكونه ظنّياً، وإنّما الكلام في طرفيه السندين الظنّيين ودخولها في المعارضة، والصحيح هو الدخول في المعارضة، إذ لا معنى لحجّية السند والتعبّد بصدور ظهور لابدّ من رفع اليد عنه وسقوطه عن الحجّية، بل حجّية السند مربوطة بالدلالة، وحقيقتها التعبّد بالمفاد المنقول بذلك السند، فإذا فرض التنافي بين مفادَي الظهورين كان التعبّد بسنديها معاً غير معقول، وهو معنى سريان التعارض إلى السندين»[1].

---

(١) القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ص٣٣٦، حاشية رقم (٩٠).

الحالة الرابعة: أن يكون أحد الدليلين اللفظيّين ظنّي السند قطعيّ الدلالة، والآخر بالعكس، كما إذا تعارض خبر الواحد الظنّي السند القطعيّ الدلالة، مع ظهورٍ قرآنيّ، الذي هو قطعي السند وظنّي الدلالة، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما، وفي هذه الحالة يخرج كلّ قطعيّ الدلالة من الدليل الأوّل مع قطعي السند من الدليل الثاني عن ميدان المعارضة، لأنّ القطعيّ الدلالة في الأوّل لا يقع قباله الظنّي الدلالة في الثاني، والقطعي السند في الثاني لا يقع قباله الظنّي السند في الثاني، أي أن الدليلين القطعيين لا يحتاجان في حجّيتهما إلى تطبيق دليل الحجّية عليهما، وعليه تنحصر المعارضة بين دليل حجّية السند الظنّي في الدليل الأوّل وبين دليل حجّية الظهور الظنّي في الدليل الثاني، حيث يكون دليل حجّية السند في الدليل الأوّل معارضاً لدليل حجّية الظهور في الثاني؛ لوجود ترابط بين حجّية الظهور وحجّية السند؛ لأنّ التعبّد بظهور الخبر القطعي الصدور ينافي التعبّد بصدور الخبر الذي دلالته قطعية، وعلى هذا الأساس فإن وجد مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر رجح به، وإن لم يوجد مرجّح لأحدهما على الآخر، وجب تطبيق النظرية السابقة في التعارض المستقرّ وهي ثبوت الحجّية لكلّ منهما بنحو مشروط، كما تقدّم بيانه.

الحالة الخامسة: ما لو تعارض دليل ظنّي الدلالة والسند مع دليل قطعيّ الدلالة ظنّي السند، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما، ففي هذه الحالة تخرج الدلالة القطعية من ميدان المعارضة، لأنّه لا يمكن أن يقع قبالها ظنّي الدلالة، فيسري التعارض إلى دليل حجّية الظهور في الدليل الأوّل الذي هو ظنّي الدلالة وإلى دليل حجّية السند في الدليل الثاني، فيتعارضان، وبناء على ما تقدّم من وجود ترابط بين حجّية الظهور وحجّية السند، فلابدّ من تحقّق التعارض بين دليل حجّية السند في الدليل الثاني وبين كلّ من دليل حجّية السند والظهور في الدليل الأوّل، وهذا يعني أن المعارضة تكون بين أطراف ثلاثة، وهي دليل

حجّية السند والدلالة في الدليل الأوّل ودليل حجّية السند في الدليل الثاني.

الحالة السادسة: وهي ما لو فرض وقوع التعارض المستقرّ بين دليلين لفظيين، أحدهما ظنّي الدلالة والسند، والآخر ظنّي الدلالة قطعي السند، في هذه الحالة يقع ما جرى في الحالة السابقة، من خروج السند القطعي للدليل الثاني عن ميدان المعارضة؛ لما تقدّم من أنّ القطعيَّ لا يقع قباله ظنّي، وعليه تنحصر المعارضة بين الظهورين، لأنّ شمول دليل الحجّية لظهور الخبر الأوّل يعارض شموله لظهور الخبر الثاني، وتسري المعارضة إلى دليل حجّية الظهور، ويدخل في المعارضة دليل التعبّد بالسند الظنّي؛ لما تقدّم من وجود ترابط بين حجّية الظهور وحجّية السند، إذ لا يمكن التعبّد بظهور الخبر الأوّل من دون التعبّد بصدوره، والنتيجة النهائية هي أن دليل حجّية الظهور في الدليل الثاني يعارض كلاً من دليلي حجّية الظهور والسند في الدليل الأوّل.

تعليق على النص

• قولهقدس سره: «**وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجّية الظهور**» أما من ناحية الصدور فلا مشكلة؛ لقطعيّته، لكنّ المشكلة من ناحية الدلالة؛ إذ كيف يشمل دليل حجّية الظهور كلتا الدلالتين المتعارضتين تعارضاً مستقرّاً.

• قوله: «**فالتنافي الذي يسري هنا لا يسري إلى دليل حجّية الظهور بمفرده**» أي أن معارضة دليل حجّية الظهور هناك لدليل حجّية الظهور هنا.

• قوله: «**ولا إلى دليل حجّية السند كذلك**» أي بمفرده، أي أن دليل حجّية السند هناك لا يعارض دليل حجّية السند هنا.

• قوله: «**فاذا لم يكن هناك مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبّقت النظرية السابقة**» وهي النظرية التي ذكرها قبل (تنبيهات النظرية العامّة) بقوله: «وعلى ضوء ما تقدّم يتّضح: أنَّ دليل الحجّية يقتضي الشمول لأحدهما المعيّن إذا

كان ملاك الحجّية أقوى فيه أو محتمل الأقوائية دون احتمال مماثل في الآخر...».

• قوله: «**والمحصّل النهائي لذلك**» أي: المحصّل النهائي للحالة الخامسة.

خلاصة ما تقدّم

• **التنبيه الأوّل**: دليل الحجّية تارة يكون دليلاً واحداً وأخرى متعدّداً، كدليل حجّية السند ودليل حجّية الظهور، وله حالات:

• الحالة الأولى: أن يكون دليل الحجّية واحداً، فلا يقع تعارض بين السندين، لأنّهما قطعيان وينحصر التعارض بين الظهورين.

• الحالة الثانية: أن يكون الدليلان لفظيين قطعيين من حيث الدلالة وظنّيين من حيث السند، فيكون التعارض بين السندين.

• الحالة الثالثة: أن يكون كلا الخبرين ظنّي السند والدلالة، فيتحقّق التعارض بين الظهورين.

• الحالة الرابعة: أن يكون دليلان لفظيين، أحدهما ظنّي السند، قطعيّ الدلالة، والآخر بالعكس، قطعي السند ظنّي الدلالة، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما، فتنحصر المعارضة بين دليل حجّية السند الظنّي في الدليل الأوّل وبين دليل حجّية الظهور الظنّي في الدليل الثاني.

• الحالة الخامسة: وهي ما لو تعارض دليل ظنّي الدلالة والسند مع دليل قطعيّ الدلالة، ظنّي السند، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما، فيسري التعارض إلى دليل حجّية الظهور في الدليل الأوّل الذي هو ظنّي الدلالة وإلى دليل حجّية السند في الدليل الثاني، فيتعارضان.

• الحالة السادسة: لو فرض وقوع التعارض المستقرّ بين دليلين لفظيين، أحدهما ظنّي الدلالة والسند، والآخر ظنّي الدلالة، قطعي السند، وتنحصر المعارضة بين الظهورين، والنتيجة النهائية هي أن دليل حجّية الظهور في الدليل الثاني يعارض كلاً من دليلي حجّية الظهور والسند في الدليل الأوّل.

(١٢٨)

التنبيه الثاني

أقسام التعارض المستقرّ

- القسم الأوّل: التعارض المستوعب
- القسم الثاني: التعارض غير المستوعب
- التعارض بالأساس بين السندين لا بين الظهورين

الثاني: إنّ التعارضَ المستقرَّ تارةً يستوعُب تمامَ مدلولِ الدليل، كما في الدليلَينِ المتعارضَين الواردَينِ على موضوعٍ واحد، وأخرى يشملُ جزءاً من المدلول كما في العامَّين مِن وجهٍ. وما تقدّمَ مِن نظريةِ التعارضِ كما ينطبقُ على التعارضِ المستوعبِ، كذلك ينطبقُ على التعارض غيرِ المستوعب، ولكن يختلفُ هذانِ القسمانِ في نقطةٍ، وهي: أنّه في حالات التعارضِ المستوعبِ بين دليلَينِ ظنّيَّينِ دلالةً وسنداً يسري التنافي إلى دليل حجّيةِ الظهور، وبالتالي إلى دليل التعبُّدِ بالسند. وأمّا في حالاتِ التعارضِ غير المستوعبِ بينَهما فالتنافي يسري إلى دليل حجّيةِ الظهور، ولكن لا يمتدُّ إلى دليل التعبُّدِ بالسند، بمعنى أنّه لا موجبَ لرفعِ اليدِ عن سندِ كلٍّ من العامّينِ من وجهٍ رأساً.

فإن قيل: إنّ التنافيَ في دليل حجّيةِ الظهور يتوقّفُ على افتراضِ ظهورينِ متعارضَين، ونحنُ لا نحرزُ ذلك في المقام إلاّ بدليلِ التعبّدِ بالسند، فالتنافي في الحقيقةِ نشأ من دليلِ التعبُّد بالسند.

كان الجوابُ: أنّ هذا صحيحٌ ولكنه لا يعني طرح السند رأساً، فإنّ مفادَ دليلِ التعبّدِ بالسند ثبوتُ الكلامِ المنقولِ بلحاظِ تمامِ ما له من آثارٍ، ومن آثاره حجّيةُ عمومِه في مادّة الاجتماعِ وحجّيةُ عمومِه في مادّة الافتراق. فإذا تعذّرَ ثبوتُ الأثرِ الأوّلِ للتعارض ثبتَ الأثرُ الثاني، وهو معنى عدم سقوطِ السندِ رأساً. وأما حينَ يتعذّرُ ثبوتُ كلِّ ما للكلام المنقولِ من آثارٍ ـ كما في حالات التعارضِ المستوعب ـ فيقومُ التعارضُ بين السندَينِ لا محالةَ.

ومن هنا نستطيعُ أن نعرفَ أنّه في كلِّ حالاتِ التعارضِ بين مدلولَي دليلينِ ظنّيَّينِ سنداً يقع التعارضُ ابتداءً في دليل التعبُّدِ بالسند لا في دليل حجّيةِ الظهور ـ لأنّنا لا نحرزُ وجودَ ظهورَينِ متعارضَينِ إلاّ من ناحية التعبُّدِ

بالسند ـ فإن كان التعارضُ مستوعباً سقطَ التعبُّدُ بالسندِ رأساً في كلّ منهما، وإلاّ سقطَ بمقداره.

وأمّا ما كنّا نقوله مِن أنّ التنافيَ يسري إلى دليل حجّيةِ الظهورِ ويمتدُّ منه إلى دليل التعبُّدِ بالسند فهو بقصد تبسيطِ الفكرة، حيث إنّ التنافيَ بين السندَين في مقامِ التعبُّدِ متفرّعٌ على التنافي بين الظهورين في مقام الحجّيةِ على تقديرِ ثبوتِهما، فكأنّ التنافيَ سرى من دليل حجّيةِ الظهور إلى دليل التعبُّدِ بالسند، وأمّا من الناحيةِ الواقعيةِ وبقَدْرِ ما نُمسِكُ بأيدينا فالتعارضُ منصبٌّ ابتداءً على دليل التعبّدِ بالسند، لأنّنا لا نمسكُ بأيدينا سوى السندَين.

الشرح

يقسم التعارض المستقرّ إلى قسمين:

القسم الأوّل: التعارض المستوعب، هو التعارض بين تمام مدلولي الدليلين المتعارضين، والنسبة بينهما هي التباين، من قبيل (صلِّ) و(لا تصلّ).

القسم الثاني: التعارض غير المستوعب، وهو التعارض الذي يكون بنحو العموم والخصوص من وجه، من قبيل (أكرم الفقراء) و(لا تكرم الفسّاق)، حيث يوجد بينهما جهة افتراق وجهة اجتماع.

وتقدّم أن مقتضى القاعدة الأوّلية في التعارض المستقرّ هو أن الحجّة من الدليلين المتعارضين هي الأقوى ملاكاً، وإلا كان كلّ منهما حجّةً بنحو مشروط، وهذه القاعدة تشمل التعارض المستوعب أي التعارض بنحو التباين، والتعارض غير المستوعب أي التعارض بنحو العموم والخصوص.

نعم هناك نقطة واحدة يفترق فيها التعارض المستوعب عن التعارض غير المستوعب، وهي أنه في التعارض المستوعب يكون التعارض بين الظهورين سبباً لتعارض السندين، لأنّ التنافي يسري إلى دليل حجّية السند، كما تقدّم في التنبيه السابق، وعلى هذا الأساس تسقط حجّية السند في الدليلين، لأنّ شمول دليل السند لهذا الدليل يعارض شمول دليل السند للدليل الآخر.

أما في التعارض غير المستوعب، أي حينما تكون النسبة بين الدليلين الظنّيين المتعارضين نسبة العموم والخصوص من وجه، يكون التعارض بين الظهورين، ولا يسري إلى دليل حجّية السند، لكن تسقط حجّية السند في مادّة الاجتماع؛ لأنّ مادّة المعارضة بين الظهورين في حالة الاجتماع فقط، أما في مادّة الافتراق فتبقى حجّية السند على حالها.

إن قيـل: تقـدّم في التنبيـه الأوّل أن التعـارض بـين الظهـورين مرجعـه إلى التعارض بين السندين، لأنّ تعارض الظهورين فرع ثبوتهما، وثبوتهما لا يتحقّـق إلا إذا ثبت صدورهما بدليل الحجّية، وعليه فلا يعقل سـقوط الظهـورين بعـد تعارضهما دون تعارض الـسندين وسـقوطهما، وبهـذا يتّـضح أن لا فـرق بـين التعارض المستوعب وغير المستوعب في سقوط حجّية السند.

وبعبارة أخرى: كيف يعقل أن يكون السند حجّة في مادّة الافـتراق ولـيس حجّة في مادّة الاجتماع؟

الجـواب: أن التعـارض بـين الـسندين يتحقّـق بمقـدار التعـارض بـين الظهورين، وحيث إنّ التعارض متحقّق بمقدار مادّة الاجتماع، فيسقط السندان بهذا المقدار وهو مادّة الاجتماع، ولا يوجد مبرّر لسقوط حجّيـة الـسند في مـادّة الافتراق، وهذا بخلافه في التعارض بنحو التباين الذي يكون مـورد التعـارض شاملاً لجميع الموارد من دون استثناء، مما يؤدّي إلى سقوط تمام حجّية الـسند في الدليلين المتعارضين.

وما قيل من التبعيض في الحجّية - كما في التعارض بنحـو العمـوم مـن وجـه، حيث تسقط حجّية السند بمقدار مادّة الاجتماع- لا محذور فيه في الأمور التعبّدية.

التعارض بالأساس بين السنديـن لا بين الظهوريـن

فيما سبق كنا نقول: أن التعارض يقع أوّلاً وبالذات بين الظهورين ثمّ يـسري إلى السندين، من دون فرق بين التعارض المستوعب وغير المـستوعب، لكـن في المقام نصل إلى نتيجة مهمّة وهي أن التعارض أساساً إنما يقع بين السندين.

وما كنّا نذكره مـن أن التعـارض أوّلاً يقـع بـين الظهـورين ثـم يـسري إلى السندين هو من باب التعليم وتبسيط الفكرة، باعتبار ما يتبادر إلى الـذهن، مـع أنه في الواقع ونفس الأمر أن التعارض لا ينشأ مـن تعـارض الظهـورين إلا إذا كان السندان حجّة، وحجّية السندين يعنـي إثبـات حجّيـة الظهـورين، وبهـذا

يتّضح أن التعارض بين مدلولي دليلين ظنّيين سنداً يقع أوّلاً في دليل التعبّد بالسند؛ لأنّ دليل حجّية السند هو الذي يعبّدنا بمفاد الكلام الصادر، وبقطع النظر عن حجّية السند لا يكون الظهوران حجّة حتى يتحقّق التعارض بينهما.

فالنتيجة النهائية التي وصلنا إليها هي: أن التعارض ثابت أوّلاً وبالذات بين السندين؛ لأنّ ثبوت الظهورين فرع حجّية السندين.

تعليق على النص

• **ذكر المحقّق النائيني في المقام** التفصيل بين المرجّحات السندية والمرجّحات الدلالية، فالمرجّح السندي لا يأتي في العامّين من وجه؛ لأن تطبيقه إما يستلزم إسقاط الخبرين في مادّة الافتراق لكلّ منهما وهو بلا موجب، وإما يستلزم التبعيض في السند الواحد وهو غير معقول، وهذا بخلاف المرجّح الدلالي إذ بالإمكان إعماله في مادّة الاجتماع فقط لتعدّد الدلالات، وهذا ما أشار إليه بقوله: «لا يجوز الرجوع إلى المرجّحات الصدورية في تعارض العامّين من وجه، بل لابدّ من الرجوع إلى المرجّحات الجهتية، ومع فقدها فإلى المرجّحات المضمونية؛ فإن التعارض في العامَّين من وجه إنما يكون في بعض مدلوليهما وهو مادّة اجتماعهما، وأمّا مادّة افتراقهما فلا تعارض بينهما، ومع فرض كون التعارض في بعض المدلول لا معنى للرجوع إلى المرجّحات الصدورية . فإنه إن أريد من الرجوع إليها: طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق أو ما يكون شاذّاً بحيث يعامل معه معاملة الخبر الغير الصادر، فهو مما لا وجه له، لأنه لا معارض له في مادّة الافتراق، والمفروض: أنه في حدّ نفسه مما تعمّه أدلّة حجّية الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كلّية. وإن أريد من الرجوع إليها: طرحه في خصوص مادّة الاجتماع الذي هو مورد التعارض فهو غير ممكن، فإن الخبر الواحد لا يقبل التبعيض في المدلول من حيث الصدور بحيث

يكون الخبر الواحد صادراً في بعض المدلول وغير صادر في بعض آخر»[١].

• **و أورد عليه السيد الخوئي** بأن الدالّ وإن كان واحداً والدلالة متعدّدة، إلاّ أن الأحكام المترتّبة في باب النقل والأخبار بعضها يترتّب على الدالّ وبعضها يترتّب على الدلالة، فحرمة الكذب مثلاً موضوعها الدالّ. فإذا قال (كلّ من في البلد قد خرج) كان كذباً واحداً وبالتالي حراماً واحداً رغم تعدّد الدلالات بعدد أفراد من في البلد، بينما حرمة الغيبة موضوعها الدلالة فتتعدّد بتعدّدها، فإذا قال (كلّ هؤلاء فسّاق) ارتكب مخالفة تحريم الغيبة بعدد أفرادهم. والحجّية حكم مترتّب على الدلالة لا على الدالّ، فالعامّ من وجه وإن كان دالاً واحداً لكن دلالته في مادّة الاجتماع غير دلالته في مادّة الافتراق وكلّ منهما موضوع لحجّية مستقلّة - بناء على عدم التبعية بين الدلالات التضمّنية في الحجّية - فلا محذور في سقوطه عن الحجّية في خصوص مادّة الاجتماع لوجود ترجيح في معارضه، ثم قال: «إذا عرفت ذلك، فهل حجّية الكلام من قبيل الأوّل حتى لا يمكن التفكيك باعتبار المدلول، أو من قبيل الثاني ليمكن التفكيك؟ الظاهر هو الثاني. ألا ترى أنه لو قامت بيّنة على أن ما في يد زيد - وهي عشرة دراهم - لعمرو، ثم قامت بيّنة أخرى على أن خمسة منها لبكر، لا إشكال في أنه يؤخذ بالبيّنة الأولى، ويحكم بأن خمسة دراهم مما في يد زيد لعمرو، وتتعارض مع البيّنة الثانية في الخمسة الباقية. وكذلك لو قامت بيّنة على أن هذين المالين لزيد وأقرّ زيد بأن أحدهما ليس له، يؤخذ بالبيّنة في غير ما أقرّ به من المالين.

وبالجملة لا وجه بعد سقوط بعض المدلول عن الاعتبار لسقوط بعضه الآخر، وليس هذا تفكيكاً في المدلول من حيث الصدور، بل تفكيك في المدلول من حيث الحجّية. ولا يقاس المقام (أي الدلالة التضمّنية) على الدلالة

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٩٣.

الالتزامية التي ذكرنا سابقاً أنها تسقط عن الحجّية عند سقوط الدلالة المطابقية. وذلك لأنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية وتابعة لها ثبوتاً وإثباتاً تبعية المعلول لعلّته، بخلاف المقام فإنّ دلالة اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعةً لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتاً ولا إثباتاً. فلو قامت بيّنة على كون قباء وعباء لزيد، واعترف زيد بعدم كون القباء له، لا يلزم منه عدم كون العباء أيضاً له، لعدم كون ملكية العباء تابعة لملكية القباء لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وعلى هذا ففيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، يؤخذ بكلّ منهما في مادّة الافتراق، ويرجع إلى المرجّحات المنصوصة في مادّة الاجتماع ويؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر. والقول - بعدم إمكان الرجوع إلى مرجّحات الصدور لأن السند لا يتبعّض - فاسدٌ، لما عرفت من أنه ليس تفكيكاً في الصدور بل تفكيك في الحجّية باعتبار المدلول.

وبعبارة أخرى: نتعبّد بصدوره دون عمومه، لإمكان أن يكون الكلام صادراً عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم بقرينة لم تصل إلينا»[(١)].

• **وأورد السيد الشهيد على ما أفاده السيد الخوئي** بأنّ «في المقام دالّين ودلالتين، فنقل الراوي دالّ أوّل وله مدلول واحد وهو صدور الحديث عن الإمام عليه السلام، وحديث الإمام عليه السلام دالّ ثانٍ وله دلالات عديدة بعدد ما يتضمّنه من أحكام، وليس المقصود في المرجّح السندي ترجيح أحد كلامي المعصوم على كلامه الآخر بمرجّح ليقال أن الحجّية تكون بلحاظ الدلالة وهي متعدّدة، وإنما المقصود ترجيح أحد الدالّين الأوّلين على الآخر، أي ترجيح نقل أحد الراويين على نقل الآخر. وكلّ من النقلين له دلالة واحدة ومدلول واحد»[(٢)].

• **وأورد السيد الروحاني على السيد الخوئي** بأن «التنظير المذكور ليس

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٠٣.

بشيءٍ، فإنّ التبعيض في مورد البيّنة إنما هو في المدلول - وهو الملكية - وقد عرفت أنه قابل للتبعيض لتعدّده لا الصدور للقطع به، بل لا معنى له؛ لأنّ مفادها ليس الحكاية عن الإمام عليه السلام وموضوع الكلام في الخبر هو التبعيض في حجّية الصدور فلا يتّجه القياس المذكور. ثمّ إنه فرض أوّلاً احتمال القول بالتساقط في المجمع والأخذ بكلّ من العامّين في مورد افتراقه عن الآخر مستدلاً على ذلك بأنّ طرحهما في مورد افتراقهما طرح للحجّية بلا معارض، وهو ممنوع. ثمّ فرض احتمال الرجوع في المجمع إلى الأخبار العلاجية، وبيَّن صحّة هذا الاحتمال وتنجّزه على ثبوت معقولية التبعيض في الحجّية وعدمها، ثم جزم بمعقولية التبعيض بعد ذلك.

ولا يخفى على النبيه أن الالتزام بالتساقط في خصوص المجمع والالتزام بهما في مورد الافتراق التزام بالتبعيض في الحجّية المفروض كونه محلّ الإشكال، فكيف يفرض الكلام في معقولية التبعيض وعدمها متأخّراً عن فرضه وأنه يكون بناء على الاحتمال الآخر بحيث إنّه مع عدم معقوليتها ينتهي إلى عدم الرجوع إلى الأخبار العلاجية وتعيّن الالتزام بالتساقط في خصوص المجمع، مع أنه يستلزم تساقطهما في مجموع مدلولهما، كما لا يخفى على المتدبّر»[1].

• **أمّا الإشكال الذي أورده المصنّف على النائيني** فيتوجّه صوب «نهج البحث؛ إذ ليس من الصحيح أن يقال: بأن إسقاط العامّ في مادّة الافتراق بلا موجب فلا يمكن تطبيق المرجّحات السندية عليه، بل لابدّ من النظر إلى الأخبار العلاجية ليرى هل تشمل بحسب مدلولها العامّين من وجه أم لا؟ فلو فرض شمولها لهما وفرض عدم إمكان التفكيك بين مادّة الاجتماع ومادّة الافتراق، سقط العامّ حتى في مورد افتراقه ولم يكن بلا موجب بل موجب أخبار العلاج»[2].

---

(١) منتقى الأصول: ج٧، ص٤٤١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٠٤.

خلاصة ما تقدّم

• يقسم التعارض المستقرّ إلى قسمين:

الأوّل: التعارض المستوعب، وهو التعارض بين تمام مدلولي الدليلين المتعارضين، والنسبة بينهما هي التباين.

والثاني: التعارض غير المستوعب، وهو التعارض الذي يكون بنحو العموم والخصوص من وجه.

• يفترق التعارض المستوعب عن التعارض غير المستوعب، في نقطة واحدة وهي أنَّ في التعارض المستوعب يكون التعارض بين الظهورين سبباً لتعارض السندين، لأنّ التنافي يسري إلى دليل حجّية السند، ولذا تسقط حجّية السند في الدليلين، لأنّ شمول دليل السند لهذا الدليل يعارض شمول دليل السند للدليل الآخر.

أما في التعارض غير المستوعب فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، فيكون التعارض بين الظهورين، ولا يسري إلى دليل حجّية السند، لكن تسقط حجّية السند في مادّة الاجتماع؛ لأنّ مادّة المعارضة بين الظهورين في حالة الاجتماع فقط، أما في مادّة الافتراق فتبقى حجّية السند على حالها.

• إن قيل: كيف يعقل أن يكون السند حجّة في مادّة الافتراق وليس حجّة في مادّة الاجتماع؟

• الجواب: إن التعارض بين السندين يتحقّق بمقدار التعارض بين الظهورين، وحيث إنّ التعارض متحقّق بمقدار مادّة الاجتماع، فيسقط السندان بهذا المقدار وهو مادّة الاجتماع، ولا يوجد مبرّر لسقوط حجّية السند في مادّة الافتراق.

• ما كنّا نذكره من أن التعارض أوّلاً يقع بين الظهورين ثم يسري إلى السندين هو من باب التعليم وتبسيط الفكرة، باعتبار ما يتبادر إلى الذهن من أن

التعارض يقع أوّلاً بين الظهورين ثم يسري إلى السندين؛ مع أنه في الواقع ونفس الأمر أن التعارض لا ينشأ من تعارض الظهورين إلا إذا كان السندان حجّة، وعليه تكون النتيجة النهائية هي أن التعارض ثابت أوّلاً وبالذات بين السندين؛ لأنّ ثبوت الظهورين فرع حجّية السندين.

(١٢٩)

التنبيه الثالث

في إمكان نفي الثالث المخالف

- الوجوه في إمكان نفي الثالث
  - ✓ الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني
  - ✓ الوجه الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني
  - ✓ الوجه الثالث: ما ذهب إليه السيد الشهيد
- الأقوال في نفي الثالث
  - ✓ القول الأوّل: نفي الثالث بأحدهما غير المعيّن
  - ✓ القول الثاني: نفي الثالث بهما بما هما حجتان
  - ✓ القول الثالث: نفي الثالث بذات الخبرين
  - ✓ القول الرابع: لا يصحّ نفي الثالث مطلقاً

الثالثُ: وقعَ البحثُ في أنّ المتعارضَين بعد عجزِ كلٍّ منهما عن إثبات مدلولِه الخاصّ هل يمكنُ نفيُ الاحتمالِ الثالثِ بهما؟

وقد يقرَّبُ ذلك بوجوهٍ:

أوّلُها: التمسُّكُ بالدلالة الالتزاميّةِ في كلٍّ منهما لنفي الثالث فإنّها غيرُ معارضةٍ، فتبقى حجّةً. وهذا مبنيٌّ على إنكار تبعيَّةِ الدلالةِ الالتزاميّةِ للدلالة المطابقيّةِ في الحجّية.

ثانيها: التمسُّكُ بدليل الحجّيَّةِ لإثبات حجّيةِ غير ما عُلمَ إجمالاً بكذبهِ؛ فإنّ المتعذِّر تطبيقُ دليلِ الحجّيةِ على هذا بعَينهِ، أو ذاك بعَينهِ للمعارضة. وأمّا تطبيقُه على عنوانِ غيرِ معلومِ الكذبِ إجمالاً فلا محذورَ فيه؛ لأنّه غيرُ معارضٍ لا بتطبيقِه على عنوانِ معلومِ الكذب؛ لوضوح أنّ جعلَ الحجّيةِ لهذا العنوانِ غيرُ معقولٍ، ولا بتطبيقه على عنوان تفصيليٍّ كهذا أو ذاك؛ لعدم إحرازِ مغايَرةِ العنوانِ التفصيليِّ لعنوانِ غيرِ المعلوم.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ الخبرَين المتعارضَين إمّا أن يُحتَملَ كذبُهما معاً أو لا. فإن احتُمِلَ ففي حالة كذبهما معاً لا تعيُّنَ للمعلوم بالإجمال، ولا لغير المعلومِ بالإجمال لتُجعلَ الحجّيةُ له، وإن لم يُحتَملْ كذبُهما معاً فهذا بنفسه ينفي احتمالَ الثالثِ بلا حاجةٍ إلى التمسّكِ بدليلِ الحجّية.

ثالثُها: وهو تعميقٌ للوجهِ الثاني، وحاصلُه: الالتزامُ بحجّيّةِ كلٍّ من المتعارضَينِ ولكن على نحوٍ مشروطٍ بكذب الآخر، وحيثُ يُعلَمُ بكذبِ أحدِهما فيُعلَمُ بحجّيةِ أحدِهما فعلاً، وهذا يكفي لنفيِ الثالثِ، وقد تقدّمتِ الإشارةُ إلى ذلك.

الشرح

بناء على ما ذهب إليه المشهور من أنه إذا تعارض دليلان تعارضاً مستقرّاً لابدّ من تساقطهما، يأتي السؤال: هل يمكن نفي الحكم الثالث المخالف مع مفاد كلا الدليلين المتعارضين فيما إذا لم نعلم بصدق أحدهما، أم لا، فيجوز الالتزام بحكم ثالث مخالف لمفادهما؟ كما لو كان أحد الدليلين يقول: (تجب صلاة الجمعة في عصر الغيبة) والآخر يقول: (تحرم صلاة الجمعة في عصر الغيبة)، فاذا سقط مدلول الدليلين المطابقي، فهل يمكن أن يكونا سبباً لنفي الاحتمال الثالث الذي هو مدلولهما الالتزامي، وهو استحباب صلاة الجمعة أو كراهتها؟

ذهب المشهور إلى إمكان ذلك، وقد أفيد في تخريجه ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني

وحاصله أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية في الوجود، لا في الحجّية؛ فإن اللازم تابع للملزوم بحسب مقام الثبوت والإثبات، وليس تابعاً له في الحجّية كي يكون سقوط شيء عن الحجّية في الملزوم موجباً لسقوطه عن الحجّية في اللازم. وعليه فإذا سقط الدليلان عن الحجّية بالنسبة إلى مؤدّاهما المطابقي للمعارضة، لا يلزم سقوطهما عن الحجّية بالنسبة إلى مدلولهما الالتزامي – أي نفي الثالث – لعدم المعارضة بينهما في نفيه.

فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال متوافقان.

وهذا ما ذكره بقوله: «فالإنصاف: أنه لا مجال لتوهّم شمول أدلّة حجّية

الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معاً حتى يجب تأويلهما، فالأصل في المتعارضين السقوط، ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدَّى. وأما بالنسبة إلى نفي الثالث: فلا وجه لسقوطهما، فإن المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية فيكونان معاً حجّة في عدم الثالث.

وتوهّم: أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث، **فاسد** فإن الدلالة الالتزامية إنما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجّية.

وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالته التصديقية أي دلالته على المؤدّى، وأما كون المؤدّى مراداً: فهو مما لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزامية. فسقوط المتعارضين عن الحجّية في المؤدّى لا يلازم سقوطهما عن الحجّية في نفي الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّية في المؤدّى إنما كان لأجل التعارض، وأما نفي الثالث: فلا معارضة بينهما، بل يتّفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان»[1].

ويرى السيد الشهيد أنّ هذا الوجه غير تام؛ لأنّ الصحيح تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية، نعم يتمّ هذا الوجه على المبنى القائل بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني

وحاصله: أن العلم الإجمالي بكذب أحدهما مانع عن شمول دليل التعبّد لكلّ من المتعارضين، ولازمه خروج أحدهما عن تحت دليل التعبّد مطلقاً بما له

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٥٥.

من المدلول المطابقي والالتزامي، وبقاء الآخر تحته إجمالاً بلا تعيين وعنوان، فيصحّ نفي الثالث بالآخر الباقي تحت دليل التعبّد إجمالاً، لا بهما.

بعبارة أخرى: إن دليل الحجّية يقول أن أحدهما غير المعيّن حجّة، فنضع يدنا على هذين الخبرين ونقول أحدهما وهو الخبر الأوّل مثلاً معلوم الكذب، والآخر غير معلوم الكذب، وغير معلوم الكذب يشمله دليل الحجّية، وإذا كان حجّةً سوف ينفي الثالث.

إن قيل: ما الفائدة من حجّية غير معلوم الكذب، مع عدم قدرتنا على تشخيصه؟

الجواب: توجد ثمرة وهي أن مدلولها الالتزامي يكون حجّة وبه ينفى الثالث.

إن قيل: غير معلوم الكذب - وهو الخبر الأوّل بحسب الفرض- معارض بتطبيقه على الخبر الثاني الذي يعلم كذبه، أو نقول أنه معارض بتطبيقه على الخبر الأوّل بالخصوص أو على الخبر الثاني بالخصوص؟

الجواب: إن تطبيق دليل الحجّية على الخبر المعلوم الكذب مستحيل، لأنّه بعدما علمنا أنه كاذب، لا معنى لتطبيق دليل الحجّية عليه معارضاً لتطبيقه على الخبر غير المعلوم الكذب.

إن قيل: إن تطبيق دليل حجّية الخبر على الخبر الذي لا يعلم بكذبه، معارض بتطبيقه على الخبر الآخر الذي يوجب صلاة الجمعة؟

الجواب: إن الخبر الأوّل الذي طبّقنا عليه دليل حجّية الخبر، قد يكون واقعاً هو الخبر الذي لا نعلم بكذبه، وقد يكون غيره، وبهذا لايكون تطبيقه على أحدهما معارضاً لتطبيقه على الآخر.

وكذلك لا يصحّ أن يقال أن تطبيق دليل حجّية الخبر على الخبر غير معلوم الكذب، معارض بتطبيقه على الخبر الآخر الذي يحرّم صلاة الجمعة مثلاً، وذلك لأنّ الخبر الذي لا نعلم بكذبه قد يكون واقعاً هو نفس الخبر الثاني وقد يكون غيره، وبهذا لا يكون تطبيقه على أحدهما معارضاً لتطبيقه على الآخر.

وهذا ما أشار إليه المحقّق الخراساني بقوله: «التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجّية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجّية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كلّ منهما كاذباً - لم يكن واحد منهما بحجّة في خصوص مؤدّاه؛ لعدم التعيين في الحجّة أصلاً كما لا يخفى»[1].

وأورد عليه السيد الشهيد: أن دليل وجوب صلاة الجمعة ودليل حرمة الجمعة، لا يخلو من أحد احتمالين: وهما إما نعلم بصدق أحدهما، وإما لا نقطع بصدق أحدهما، فيمكن أن يكون كلاهما كاذبين، فإن كنّا نقطع بصدق أحدهما، فهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث، من دون الحاجة إلى تطبيق دليل حجّية الخبر على الخبر الذي لا نعلم بكذبه، لأنّنا بعد علمنا بصدق أحدهما، يكفي هذا المقدار لانتفاء الاحتمال الثالث.

وإن كنا نحتمل كذبهما معاً، ولا نقطع بصدق أحدهما، ففي هذه الحالة يقال: لو كانا كلاهما كاذبين واقعاً، فلا معنى أن يكون أحدهما حجّة دون الآخر، لأنّهما كاذبان واقعاً بحسب الفرض.

وبتعبير آخر: «لأن العلم الإجمالي بالكذب ناتج عن التكاذب بين الخبرين، لا من جهة خصوصية وميزة أحدهما، وإلا كان من اشتباه الحجّة باللاحجّة، لا من التعارض، وعليه فلو كان كلاهما كاذبين كانت نسبة العلم الإجمالي والمعلوم الإجمالي إليهما على حدّ واحد»[2].

الوجه الثالث: ما ذهب إليه السيد الشهيد

وهذا الوجه أشار إليه المصنّف فيما سبق وفحواه: أن دليل الحجّية لمّا كان دليلاً لفظياً، فهو مطلق يشمل كلا الدليلين المتعارضين، وحيث إنّ شمول دليل

---

(١) كفاية الأصول: ص ٤٣٩.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص ٤٤٦، تعليقة رقم (٩٢).

الحجّية لكلا الدليلين المتعارضين غير معقول، فلابدّ أن نرفع اليد عن إطلاق الدليل اللفظي فيهما معاً، فتثبت حجّية واحدة مشروطة بكذب الآخر، فتثبت حجّية أحدهما، وهي وإن كانت لا تنفع لعدم تشخيص أيهما الحجّة، لكنها تنفع في نفي حجّية الثالث.

ولعلّ هذا الوجه هو المقصود من بيان صاحب الكفاية؛ ولذا عبَّر عنه السيد الشهيد بأن هذا الوجه تعميق للوجه الثاني.

الأقوال في التوجيه الفني لنفي الثالث

بناء على نظرية المشهور وهي تساقط الدليلين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً، وقع الكلام بين الأعلام في أنه بعد سقوط الدليلين المتعارضين، هل يمكن نفي الثالث بمقتضى مدلولهما الالتزامي، من قبيل ما لو دلّ دليل على وجوب شيء والآخر على حرمته، فهل يصحّ نفي الاحتمال الثالث - وهو الإباحة مثلاً- بأحدهما لا بعينه، أو يصحّ نفيه بهما معاً بما هما حجّتان، أو يصحّ نفيه بذات الخبرين لا بما هما حجّتان، أو لا يصحّ نفيه بهما مطلقاً؟

وفي المسألة أقوال، وقد ذكر السيد الشهيد ثلاثة أوجه للاستدلال على نفي الاحتمال الثالث، وفيما يلي نتعرّض للأقوال الأخرى في المسألة:

القول الأوّل: نفي الثالث بأحدهما غير المعيَّن

وهو الوجه الذي ذهب إليه المحقّق الخراساني كما تقدّم في الوجه الثاني في ثنايا البحث، وتبعه على ذلك السيد الخميني، حيث قال: «الأقوى ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ويظهر من شيخنا العلامة أيضاً وهو كون الحجّة على نفي الثالث أحدهما، لأنّه مع العلم بكذب أمارة في مدلولها المطابقي لا يعقل بقاء الحجّية في مدلولها الالتزامي والمقام من قبيله»[1].

---

(١) الرسائل: ج٢، ص٤١.

القول الثاني: نفي الثالث بهما بما هما حجّتان

واستُدلّ عليه بوجهين: الأوّل: ذكره النائيني، وتقدّم في مطاوي البحث.

الوجه الثاني: للمحقّق العراقي، حيث ذكر أن مجرّد العلم الإجمالي بكذب أحد المتعارضين لا يكون مانعاً عن شمول دليل الحجّية لكلّ واحد من المتعارضين، نعم يكون ذلك مانعاً على القول بسراية العلم إلى الخارج، وهو ممنوع، لأنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الصورة الإجمالية، وهذا - أي العلم الإجمالي- لا يسري إلى الصورة الأخرى ولا إلى الخارج، فلا مانع حينئذٍ من الأخذ بمدلولها الالتزامي بالنسبة إلى نفي الثالث، إذ لا يلزم منه مخالفة عملية للمعلوم بالإجمال، وهذا ما أشار إليه بقوله: «وأما بالنسبة إلى نفي الحكم الثالث بمقتضى مدلولهما الالتزامي فلا إشكال في عدم سقوطهما في الجملة عن الحجّية، وإنما الكلام في أن نفي الثالث هل يكون بهما معاً، أو أنّه يكون بأحدهما غير المعيّن، حيث إنّ فيه خلافاً منشؤه الخلاف المتقدّم في سراية العلم إلى الخارج ومانعيته عن صلاحية دليل التعبّد للشمول لكلّ من المتعارضين، فعلى المختار من عدم منع مجرّد العلم الإجمالي بالخلاف عن شمول دليل التعبّد لأطرافه بعناوينهما التفصيلية المشكوكة كما مرّ مراراً، فلا شبهة في أنّ لازمه هو القول باشتراكهما في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية؛ لعدم مانع حينئذٍ من الأخذ بمدلولهما الالتزامي بالنسبة إلى ما لا يلزم منه مخالفة عملية للمعلوم بالإجمال. وأما على القول بمانعية العلم الإجمالي ذاتاً عن شمول دليل التعبّد لكلّ من المتعارضين، لمنافاة التعبّد بهما معاً مع العلم بكذب أحدهما بنحو الإجمال، فلازمه هو خرج معلوم الكذب منهما بنحو الإجمال من تحت دليل التعبّد رأساً بما له من المدلول المطابقي والالتزامي، فلا يكون الباقي تحته إلا غير المشكوك إجمالاً بلا تعيين ولا عنوان، ولازمه هو تخصيص نفي الثالث بأحدهما بلا تعيين لا بهما معاً»[1].

(١) نهاية الأفكار، ج٤، ص١٧٦.

القول الثالث: نفي الثالث بذات الخبرين لا بما هما حجّتان

وهذا ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني في نهاية الدراية، حيث قال: «عدم صحّة نفي الثالث بأحدهما المعيّن واقعاً، بما هو حجّة على الملزوم لعدم حجّيته كما عرفت، وعدم صحّة نفيه بهما معاً - بما هما حجّتان - لعدم حجّيتهما معاً، اللازم نفي الثالث بالخبرين بذاتهما، لا بما هما حجّتان على الملزوم والحجّة على الملزوم حجّة على لازمه، وذلك لأنّ الخبرين يكشفان عن مدلولهما المطابقي، وعن مدلولهما الالتزامي، وعدم حجّية الخبرين عن الملزوم - لمكان التعارض - لا يمنع عن حجّية الخبرين عن اللازم، لمكان التوافق. والتبعية في الوجود - في مرحلة الدلالة والكاشفية - لا تستدعي التبعية في الحجّية»[1].

القول الرابع: عدم إمكان نفي الثالث مطلقاً

لا يصحّ نفي الثالث مطلقاً لا بأحدهما غير المعيّن ولا بهما، بل يصحّ الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين، ولو بالأصل فيحكم بالإباحة لأصالة عدم الوجوب والحرمة وهذا ما ذهب إليه المحقّق الخوئي بعدما ذكر عدّة نقوض على كلام المحقّق الخراساني، والمحقّق النائيني، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ما ذكرناه في بحث العلم الإجمالي من أن أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعيّ ليس له مصداق في الخارج، فلا معنى لكونه حجّة، فإنه بعد عدم حجّية خصوص الخبر الدالّ على الوجوب وعدم حجّية خصوص الخبر الدالّ على الحرمة، لم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحجّية ونافياً للثالث»[2].

خلاصة ما تقدّم

- هل يمكن نفي الحكم الثالث المخالف مع مفاد كلا الدليلين المتعارضين

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج٣، ص٣٣٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٦٧.

فيما إذا لم نعلم بصدق أحدهما، أم لا يمكن ذلك؟ ذهب المشهور إلى إمكان ذلك، وقد أفيد في تخريجه ثلاثة أوجه:

• الوجه الأوّل، للمحقّق النائيني: أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية في الوجود، لا في الحجّية. وعليه فإذا سقط الدليلان عن الحجّية بالنسبة إلى مؤدّاهما المطابقي للمعارضة، لا يلزم سقوطهما عن الحجّية بالنسبة إلى مدلولهما الالتزامي – أي نفي الثالث – لعدم المعارضة بينهما في نفيه.

• ناقش السيد الشهيد الوجه الأوّل؛ لأنّ الصحيح تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

• الوجه الثاني، للمحقّق الخراساني: أن دليل الحجّية يقول أن أحدهما غير المعيّن حجّة، فالخبر الأوّل مثلاً معلوم الكذب، والآخر غير معلوم الكذب، وغير معلوم الكذب يشمله دليل الحجّية، وإذا كان حجّة سوف ينفي الثالث، وثمرة ذلك هو أن مدلولها الالتزامي يكون حجّة، وبه ينفى الثالث.

• ناقش السيد الشهيد الوجه الثاني بأن دليل وجوب صلاة الجمعة ودليل حرمة الجمعة، لا يخلو من أحد احتمالين: وهما إما نعلم بصدق أحدهما، وإما لا نقطع بصدق أحدهما، فيمكن أن يكون كلاهما كاذبين. فإن كنّا نقطع بصدق أحدهما، فهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث، وإن كنا نحتمل كذبها معاً، ولا نقطع بصدق أحدهما، ففي هذه الحالة يقال: لو كانا كلاهما كاذبين واقعاً، فلا معنى أن يكون أحدهما حجّة دون الآخر، لأنّهما كاذبان واقعاً بحسب الفرض.

• الوجه الثالث: هو ما ذهب إليه المصنّف: أن دليل الحجّية لّما كان دليلاً لفظياً، فهو مطلق يشمل كلا الدليلين المتعارضين، وحيث إنّ شمول دليل الحجّية لكلا الدليلين المتعارضين غير معقول، فلابدّ أن نرفع اليد عن إطلاق الدليل اللفظي فيهما معاً، فتثبت حجّية واحدة مشروطة بكذب الآخر، وهي وإن كانت لا تنفع لعدم تشخيص أيهما الحجّة، لكنها تنفع في نفي حجّية الثالث.

(١٣٠)

التنبيه الرابع

تغيير بعض النتائج التي انتهى إليها في البحوث السالفة

- النتيجة الأولى: القول بتساقط المتعارضين
- النتيجة الثانية: عدم تعارض خبر الثقة الظنّي السند والدلالة مع الظهور القرآني
- تطبيقات فقهيّة

الرابع: ينبغي أن يُعلَمَ أنّا في تنقيح القاعدةِ على ضوء دليلِ الحجّيةِ كنا نستبطنُ افتراضاً وهو التعاملُ مع أدلّة الحجّيةِ بوصفها أدلّةً لفظيّةً لا تُرفعُ اليدُ عن إطلاقها إلاّ بقدرِ الضرورة، إلاّ أنّ هذا الافتراضَ لا ينطبقُ على الواقع؛ لأنّ دليلَ الحجّيةِ في الغالب لبّيٌّ مرجعُه إلى السيرة العقلائيةِ وسيرةِ المتشرّعةِ والإجماع. والأدلّةُ اللفظيّةُ إذا تمّتْ تُعتَبرُ إمضائيةً فتنصرفُ إلى نفس مفادِ تلك الأدلّةِ اللبِّيَّةِ وتتحدَّدُ بحدُودِها.

وعلى هذا الأساس سوف تتغيّرُ نتيجتانِ مِن النتائجِ التي انتهينا إليها سابقاً.

الأولى: ما كنّا نفترضُه مِن التمسُّكِ بإطلاق دليلِ الحجّية لإثباتِ حجّيةٍ في كلٍّ من المتعارضَين مشروطةً بكذبِ الآخر، وكنّا نستفيدُ مِن ذلك لنفي احتمالِ الثالثِ، فإنّ هذا الافتراضَ يناسبُ الدليلَ اللفظيَّ الذي له إطلاقٌ يشملُ المتعارضَين بحدِّ ذاته، وأما إذا كان مدرَكُ الحجّيةِ الأدلّةَ اللبِّيَّةَ مِن السيرةِ العقلائيّةِ وغيرِها فلا إطلاقَ فيها للمتعارضَين رأساً، فلا يمكنُ أن نُثبتَ بها حجّيَّتينِ مشروطتَينِ على النحو المذكور.

الثانيةُ: ما كنّا نفترضُه ـ في حالة تعارض الدليل اللفظيِّ القطعيِّ سنداً مع الدليلِ اللفظيِّ الظنّيِّ سنداً وعدمِ إمكانِ الجمعِ العرفيّ ـ. مِن وقوعِ التعارض بين دليلِ حجّيةِ الظهور في الأوّلِ ودليلِ حجّيةِ السندِ في الثاني، فإنّ هذا يناسبُ الإقرارَ بتماميّة كلٍّ مِن هذينِ الدليلَينِ في نفسه وصلاحيَّتِهِ لمعارضةِ الآخر، مع أن الواقع ـ بناءً على أنَّ دليلَ حجّيةِ السند (أي حجّيةِ خبرِ الواحد) السيرةُ ـ قصورُه في نفسهِ عن الشمول لموردِ المعارضةِ المستقرّةِ لظاهر كلامٍ قطعيِّ الصدورِ مِن الشارع؛ لعدم انعقادِ السيرةِ في مثلِ ذلك على التعبُّدِ بنَقلِ المعارض.

الشرح

في هذا التنبيه يرمي المصنّف إلى تغيير بعض النتائج التي انتهى إليها في البحوث السالفة.

بيان ذلك: فيما سبق كنّا نفترض أن الدليل الدالّ على حجّية خبر الثقة والدليل الدالّ على حجّية الظهور هو دليل لفظي له إطلاق يشمل المتعارضين، وعليه نتصرّف في إطلاق الدليلين المتعارضين، ونجعله مقيَّداً بكذب الآخر، فنقول أن أحدهما حجّة بشرط كذب الآخر، وهذا مجرّد افتراض؛ لأنّ الدليل على حجّية خبر الثقة وحجّية الظهور إما السيرة العقلائية وإما السيرة المتشرعية، وما ذكرنا من أدلّة نقلية في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة هي أدلّة إرشادية إمضائية لما عليه العقلاء، وعلى هذا الأساس فحيث إنّ دليل الأمارات - خبر الثقة والظواهر- هي السيرة العقلائية والمتشرعية، وهي أدلّة لبيّة لا إطلاق فيها، فلابدّ أن تتغيّر نتيجتان من النتائج التي تقدّمت سابقاً، وهما:

النتيجة الأولى: القول بتساقط المتعارضين

ما ذهبنا إليه - خلافاً للمشهور- هو عدم تساقط الدليلين المتعارضين بالتعارض المستقرّ، والتزمنا بالحجّية المشروطة، أي حجّية أحدهما مشروطة بكذب الآخر، واستفدنا من ذلك في نفي الاحتمال الثالث، لكن هذه النتيجة كانت بناء على وجود دليلين لفظيين، نتصرّف في إطلاقهما، وحيث ثبت في المقام أن دليل حجّية الأمارات - خبر الثقة والظهور- هو السيرة العقلائية والمتشرّعية وهما دليلان لبيّان، لا إطلاق فيهما، فلابدّ أن نقول بتساقط الدليلين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً كما ذهب إليه المشهور، ولا يمكن القول بالحجّية المشروطة، لأنّ السيرة العقلائية قائمة على العمل بالخبر، إذا لم يوجد له

معارض، أما إذا كان الخبران متعارضين، فلا يعمل العقلاء بهما ولو بنحو مشروط، وعلى هذا الأساس لابدّ من القول بتساقط الخبرين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً، وإذا تساقط الخبران لا يمكن نفي الاحتمال الثالث.

النتيجة الثانية: عدم تعارض خبر الثقة الظني السند والدلالة مع الظهور القرآني

ما تقدّم من أنه لو تعارض دليل لفظي قطعي السند ظنّي الدلالة تعارضاً مستقرّاً مع دليل لفظي ظنّي السند والدلالة، كما لو تعارض ظهور قرآنيّ مع خبر الثقة، فالنصّ القرآني قطعيّ الصدور ظنّي الدلالة، وخبر الثقة ظنّي السند والدلالة، ففي هذه الحالة قلنا: يقع التعارض بين دليل حجّية الخبر وبين دليل حجّية ظهور الكتاب، لكن هذا التعارض يقع فيما إذا كان دليل حجّية الخبر دليلاً لفظياً، لكن حيث تبيّن أن دليل حجّية الخبر هو السيرة العقلائية، فلا يصحّ القول بمعارضة خبر الثقة للظهور القرآني، لأنّ دليل حجّية الخبر هي السيرة العقلائية وهي لم تنعقد على العمل بالخبر الظنّي حينما يكون معارضاً للدليل القطعي السند كالكتاب الكريم.

تطبيقات فقهية

التطبيق الأوّل: مسألة العدول عن سورة الجحد إلى الجمعة أو المنافقون في يوم الجمعة؛ إذ وقع التعارض فيها بين ما دلّ على النهي عن العدول من سورة الجحد إلى غيرها كقول أبي عبد الله عليه السلام: «**يرجع من كلّ سورة، إلا من قل هو الله أحد، وقل يا أيها الكافرون**» في صحيحة ابن أبي نصر وصحيحة الحلبي[1] وبين ما دلّ على جواز العدول منها إلى سورتي الجمعة والمنافقون في يوم الجمعة، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «**سألته عن القراءة**

(١) الوسائل: باب٣٥ من أبواب القراءة: حديث١ و٢ و٣.

في الجمعة بما يقرأ؟ قال: سورة الجمعة وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها وارجع إليها»[١].

والنسبة بين مدلول هذه الصحيحة وبين مدلول الطائفة الأولى، هي العموم والخصوص من وجه؛ إ ذ دلّت الأولى على منع العدول عن الجحد مطلقاً، والثانية على جواز العدول إلى الجمعة والمنافقين في خصوص يوم الجمعة مطلقاً، بلا فرق بين العدول عن الجحد أو عن غيره.

وقد حكم السيد الخوئي ـ بعد الإذعان باستقرار التعارض بين الطائفتين بالعموم من وجه ـ بالتساقط والرجوع إلى الأصل المقتضي للجواز، حيث قال: «وحينئذٍ تكون النسبة بينها وبين ما دلّ على عدم جواز العدول عن الجحد إلى غيرها – كما سبق – نسبة العموم من وجه، إذ الأولى مطلقة من حيث الجحد وغيرها وخاصّة بيوم الجمعة، وبما إذا كانت المعدول إليها خصوص الجمعة أو المنافقين، والثانية بعكس ذلك، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وبعد التساقط يرجع إلى الأصل المقتضي للجواز»[٢].

التطبيق الثاني: مسألة التولّي من قبل الجائر إذا تمكّن بذلك من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحقاق حقوق المظلومين: حيث يعارض أدلّة ذلك ما دلّ على حرمة التولّي من قبل الجائر بالعموم من وجه ويستقرّ التعارض في مادّة الاجتماع، فحكم الفقهاء فيه بالتخيير،كما أشار إليه صاحب الجواهر بقوله: «اللهم إلا أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب، بناء على حرمة الولاية في نفسها أنه تعارض ما دلّ على الأمر بالمعروف، وما دلّ على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز، رفعاً لقيد المنع من

(١) الوسائل: باب٦٩ من أبواب قراءة الصلاة: حديث٤.

(٢) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج٣، ص٣٨٤.

الفعل مما دلّ على الحرمة»[١].

اعترض السيد الخوئي: أن هذه المسألة من قبيل اجتماع الأمر والنهي وتوقّف الواجب على مقدّمة محرّمة، نظير الدخول في الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق، وليست مسألة تعارض الأخبار كما هو البحث في المقام، حيث قال: «وفيه: أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والإثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كلّ منهما نفي الآخر عن موضوعه، ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته، وحيث إنه لا يقع اجتماع الحكمين المتضادّين في محلّ واحد فيقع بينهما التعارض ويرجع إلى قواعده، ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام، والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر، وكلّ من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرد للآخر.

نعم، المقام من قبيل توقّف الواجب على مقدّمة محرّمة، وعليه فيقع التزاحم بين الحرمة المتعلّقة بالمقدّمة وبين الوجوب المتعلق بذي المقدّمة، نظير الدخول إلى الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق أو إنجاء الحريق، ويرجع إلى قواعد باب التزاحم المقرّرة في محلّها، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهمّ فيؤخذ بها، وقد تكون ناحية الحرمة أهمّ فيؤخذ بها، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتملة الأهمية، فيتعيّن الأخذ بها كذلك، وقد يتساويان في الملاك فيتخيّر المكلف في اختيار أيّ منهما شاء، هذا ما تقتضيه القاعدة»[٢].

---

(١) جواهر الكلام: ج٢٢، ص١٦٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ج١، ص٦٧٦.

خلاصة ما تقدّم

حيث إنّ دليل الأمارات - خبر الثقة والظواهر - هي السيرة العقلائية والمتشرّعية، وهي أدلّة لبيّة لا إطلاق فيها، فلابدّ أن تتغيّر نتيجتان من النتائج التي تقدّمت سابقاً، وهما:

النتيجة الأولى: تساقط الخبرين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً، وإذا تساقط الخبران لا يمكن نفي الاحتمال الثالث؛ لأنّ السيرة العقلائية قائمة على العمل بالخبر، إذا لم يوجد له معارض، أما إذا كان الخبران متعارضين، فلا يعمل العقلاء بهما ولو بنحو مشروط.

النتيجة الثانية: لا يصحّ القول بمعارضة خبر الثقة للظهور القرآني، لأنّ دليل حجّية الخبر هي السيرة العقلائية وهي لم تنعقد على العمل بالخبر الظنّي حينما يكون معارضاً للدليل القطعي السند كالكتاب الكريم.

(١٣١)

حكم التعارض في ضوء الأخبار الخاصة

المقام الأوّل

روايات العرض على الكتاب

- المجموعة الأولى: ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي
- الإشكالات الواردة على المجموعة الأولى
  - ✓ الروايات تدلّ على نفي الصدور لا نفي الحجّية
  - ✓ يلزم عدم حجّية كثير من الأخبار وهو باطل
  - ✓ حمل الروايات على المخالفة بنحو التباين الكلّي

(٣)

حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة

الرواياتُ الخاصّةُ الواردةُ في علاج التعارضِ على قسمين:

أحدُهما: ما يتّصلُ بحالات التعارضِ بين الدليلِ القطعيِّ السندِ والدليلِ الظنّيِّ السند؛ إذ قد يقالُ بوجودِ ما يدلُّ على إلغاءِ حجّيةِ الدليلِ الظنّيِّ السندِ في هذه الحالةِ على نحوٍ نرفعُ اليدَ بذلك عمّا قد يكونُ هو مقتضَى القاعدةِ مِن تعارضِ دليلِ التعبُّدِ بالسندِ في أحدِهما مع دليلِ التعبُّدِ بالظهور في الآخرِ وتساقطِهما. ونسمّي رواياتِ هذا القسمِ برواياتِ العرضِ على الكتاب؛ لأنّها تقتضي عرضَ الأخبارِ على الكتاب.

والقسمُ الآخر: ما يتّصلُ بحالات التعارضِ بينَ الدليلين الظنّيين سنداً؛ إذ قد يقالُ بوجود ما يدلُّ على عدم التساقطِ وثبوتِ الحجّيةِ لأحدِ المتعارضين تعييناً أو تخييراً، على نحوٍ نرفعُ اليدَ به عمّا تقتضيه القاعدةُ من التساقط. ونسمّي رواياتِ هذا القسمِ برواياتِ العلاج.

وسنتكلّمُ عن هذين القسمين تباعاً.

١. رواياتُ العرضِ على الكتابِ. ويمكنُ تصنيفُ هذه الرواياتِ إلى ثلاثِ مجاميع:

المجموعةُ الأولى: ما وردَ بلسانِ الاستنكارِ والتحاشي عن صدورِ ما يخالفُ الكتابَ مِنَ المعصومينَ، من قبيلِ روايةِ أيوبِ بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لَمْ يُوافِقْ مِن الحديثِ القرآنَ فهو زخرفٌ». فإنّ التعبيرَ بزخرفٍ يدلُّ على نفيِ الصدورِ مع الاستنكارِ والتحاشي. وهذه الرواياتُ تدلُّ على سقوطِ كلِّ خبرٍ مخالفٍ للكتابِ عن الحجّية، وبهذا تقيّدَ دليلُ حجّيةِ

السندِ على تقديرِ ثبوتِ الإطلاقِ فيه.

وقد يُستَشكَلُ في ذلك:

تارةً: بأنّ الرواياتِ المذكورةَ لا تنفي الحجّيةَ، وليست ناظرةً إليها، وإنّما تنفي صدورَ الكلامِ المخالف، فلا تعارضُ دليلَ حجّيةِ السندِ لتقيّدُه، وإنّما تعارضُ نفسَ الرواياتِ الدالّةَ على صدورِ الكلامِ المخالف.

وأخرى: بأنّ موضوعَ هذه الروايةِ غيرُ الموافق، لا المخالفُ، ولازمُ ذلك عدمُ العملِ بالرواياتِ التي لا تعرُّضَ في القرآن الكريم لمضمونها.

وثالثةً: بأنّ صدورَ الكلامِ المخالفِ من الأئمّةِ عليهم السلام معلومٌ وجداناً كما في مواردِ التخصيص والتقييد، وهذا يكشفُ عن لزوم تأويلِ تلك الرواياتِ ولو بحملِها على المخالفة في أصول الدين.

والجوابُ: أمّا على الأوّل: فبأنّ نفيَ الصدورِ بروح الاستنكارِ يدلُّ بالالتزام العرفيِّ على نفيِ الحجّية.

وأمّا على الثاني: فبأنّ ظاهرَ عدمِ الموافقةِ عدمُها بنحو السالبةِ بانتفاء المحمول، لا السالبةِ بانتفاءِ الموضوعِ التي تحصل بعدم تطرُّق القرآنِ للمضمون رأساً.

وأمّا على الثالث: فبأنّ نفسَ الاستنكار والتحاشي قرينةٌ عرفيّةٌ على تقييد المخالف بما كان يقتضي طرحَ الدليلِ القرآنيِّ وإلغائِهِ رأساً، فلا يشملُ المخالفَ بالتخصيص والتقييد ونحوِهما ممّا لا استنكارَ فيه بعدَ وضوحِ بناءِ البياناتِ الشرعيّةِ على ذلك.

الشرح

تقـدّم الكـلام – في مقـام سـابق[1]– في مقتـضى القاعـدة الأوّليـة للأدلّـة المتعارضة، واتّضح أن القاعدة الأوّلية هي التـساقط، وفـيما يـأتي تـصل النوبـة للبحث – في المقام الثاني– عن القاعدة الثانوية، أي دراسـة حـالات التعـارض من زاوية الأخبار العلاجية، لنرى أن هذه الأخبـار هـل تثبـت لنـا مـا يخـالف القاعدة الأوّلية وهي التساقط، أم لا؟

لأننا حينما نتأمّل في مشكلة التعارض والاخـتلاف في الروايـات الـصادرة من أهل البيت عليهم السلام نجد أن أصحاب الأئمّة تصدّوا لذلك وسألوا الأئمّة عـن الموقف الشرعي إزاء هذه الروايات المتعارضـة، وكيفيـة علاجهـا، ولـذا نجـد حشداً وافراً من الروايات المرتبطة بعلاج حـالات التعـارض. ويمكـن تقـسيم الروايات الواردة بشأن معالجة حالات التعارض إلى قسمين:

القسم الأوّل: أخبار العرض على الكتاب أو أخبار الطرح.

القسم الثاني: روايات العلاج.

وعليه يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: أخبـار العـرض عـلى الكتـاب، وهـي الأخبـار التـي تعـالج التعارض الذي يقع بين الدليل القطعي الـسند كـالنصّ القـرآني وبـين الـدليل الظنّي السند، كما إذا تعارض نصّ قرآنيّ وهو قطعيّ السند مع خبر الثقـة الـذي هو ظنّي السند، وقد ذكرنا فيما تقدّم أن القاعدة الأوّلية في هذه الحالـة أن دليـل حجّية السند يعارض دليل حجّية الظهور القرآني، فيتساقطان.

---

(١) في بحث «التعارض المستقرّ في ضوء دليل الحجّية» في المقطع (١٢٥) والمقاطع اللاحقة.

أما بناء على الأخبار الواردة في معالجة حالات هذا التعارض فيستفاد منهـا سقوط الخبر عن الحجّية، وعليه فلا تقع المعارضة بـين دليـل حجّيـة الـسند في الخبر مع الظهور القرآني، لأنّ المعارضة فرع كون الخـبر حجّـة في نفـسه، لكـن بعض الأخبار العلاجية تسقطه عـن الاعتبـار والحجّيـة، فـلا تـصل النوبـة إلى التعارض، لعدم وجود المقتضي في الخبر على الحجّية.

وهذه الروايات العلاجية لمثل هـذه الحالـة لهـا طوائـف متعـدّدة، بعـضها بلسان أن الخبر الذي لا يوافق الكتاب الكريم فهو زخرف، وبعضها بلـسان إذا لم يكن مع الخبر شاهد من القرآن فلا يؤخـذ بـه، وبعـضها بلـسان أن الخـبر إذا خالف الكتاب فدعوه، كما سيأتي بيانها.

المقام الثاني: الأخبار العلاجية أي الأخبار التي تعالج التعارض المستقرّ بين الأدلّة الظنّية السند، وقد تقدّم أن مقتضى القاعـدة الأوّليـة في تعـارض الأدلّـة الظنّية السند هي التساقط، لكن وردت عدّة من الروايات تدلّ على التخيير بـين الخبرين، كما في حالة فقـدان المـرجّح لأحـدهما، ووردت أخبـار أخـرى تعـيّن الأخذ بما خالف العامّة وعدم تساقطهما، وفيما يلي البحث في كلا المقامين:

المقام الأول: روايات العرض على الكتاب

المقصود من روايات العرض على الكتاب هي الروايات التي تأمر بعـرض الحديث على القرآن والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وهذه الروايـات يمكـن تصنيفها إلى ثلاث مجاميع:

المجموعة الأولى: ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي

فحوى هذه المجموعة: أن الخبر الذي لم يوافق القرآن لم نقله وأنه زخـرف، من قبيل:

• رواية أيوب بن حمر قال: «سَـمِعتُ أَبَـا عَبـدِ الله عليه السلام يَقُـولُ: **كُلّ حَـدِيثٍ**

مَردُود إلى الكِتَابِ والسّنّةِ وكُلّ شَيءٍ لا يُوَافِقُ كِتَابَ اللّه فَهُوَ زُخرُفٌ»[١].

• ومثلها رواية أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**مَا لَم يُوَافِق مِنَ الحَدِيثِ القُرآنَ فَهُوَ زُخرُفٌ**»[٢] وهما صحيحتا السند[٣].

والتعبير بالزخرف في هذين الحديثين يدلّ عرفاً على عدم حجّية خبر الثقة غير الموافق للكتاب، وبهذا يتقيّد دليل حجّية خبر الثقة بخصوص الخبر الموافق لكتاب الله، ولا يشمل خبر الثقة غير الموافق للكتاب الكريم.

بعبارة أخرى: إن هذه الروايات بمثابة المخصّص لأدلّة خبر الثقة، فكأنها تضيف شرطاً آخر لحجّية خبر الثقة، وهي أن يكون خبر الواحد – مضافاً إلى أن راويه ثقة– يشترط فيه أن يكون موافقاً للكتاب.

وبهذا يتّضح عدم تمامية ما قلناه سابقاً من وقوع المعارضة بين دليل حجّية خبر الثقة وبين دليل حجّية الظهور؛ وذلك لأنّ المعارضة فرع حجّية الخبر، وبناء على هذا أن المستفاد من روايات العرض هذه عدم حجّية خبر الثقة إذا لم يوافق القرآن الكريم، وعليه فلا تتحقّق المعارضة بين دليل حجّية خبر الثقة وبين دليل حجّية الظهور.

وقد أشكل على هذه المجموعة من الروايات الدالّة على عدم حجّة الخبر غير الموافق للكتاب، بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: الروايات تدلّ على نفي الصدور لا نفي الحجّية

إن الأخبار في هذه المجموعة لا تدلّ على سلب حجّية الخبر غير الموافق للقرآن، وإنما تنفي صدور الخبر غير الموافق للقرآن، وبهذا لا تكون مخصّصة

(١) وسائل الشيعة، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، ح١٢.

(٢) المصدر السابق: ح١٤.

(٣) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣١٥.

لدليل حجّية خبر الثقة بخصوص الخبر الموافق فقط.

بيان ذلك: إن نفي صدور الخبر غير الموافق للقرآن، بمقتضى هذه الأخبار، أي أن الرواية التي يرويها زرارة مثلاً تعتبر شهادة من زرارة على صدورها، فيقع التعارض بين شهادة الراوي -زرارة مثلاً- وبين هذه الروايات التي تقول إن الخبر غير الموافق للكتاب فهو غير صادر عنهم عليهم السلام، وحينئذٍ قد يطبَّق عليهما «قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير، بل قد يقال بتقديم الخبر المخالف على أساس الجمع العرفي؛ إذ يحتمل صدوره عنهم واقعاً، فيكون تخصيصاً في عموم هذه الطائفة، فإنَّ الجمل الخبرية كالجمل الإنشائية تقبل التخصيص فيحكم بعدم صدور ما يخالف الكتاب عنهم إلاّ في ذلك المورد»[1].

وبتعبير آخر: «هذه المجموعة تدلّ على انتفاء صدور ما يخالف القرآن عنهم، فتكون منافية مع نقل الراوي وإخباره لا مخصّصة لدليل حجّية الثقة بغير هذا الخبر، وهذا يعني أنه يقع التعارض بين الخبر الناقل للحديث المخالف مع هذه المجموعة، فلابدّ من ملاحظة النسبة أو العلاج بينهما»[2].

والفرق بين القول بعدم حجّية الخبر وبين عدم صدور الخبر: أن عدم حجّية الخبر غير الموافق مقيّد لدليل حجّية خبر الثقة بما إذا لم يكن الخبر مخالفاً للقرآن، ولا يقع التعارض بين دليل حجّية الخبر ودليل حجّية الظهور القرآني، أما بناء على عدم صدور الخبر فيقع التعارض بين شهادة الراوي بصدور المخالف وبين هذه المجموعة من الأخبار النافية لصدور الخبر المخالف.

ونوقش الإشكال: إن روايات هذه المجموعة لم تنفِ صدور الخبر المخالف للكتاب فقط، ليقال بوقوع التعارض بين شهادة الراوي بصدور المخالف وبين

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣١٧.

(٢) القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ص٤٤٦، تعليقة رقم (٩٣).

هذه المجموعة من الأخبار النافية لصدور الخبر غير الموافق، وإنما هذه الروايات نفت الخبر مع الاستنكار والتحاشي، وهذا يدلّ عرفاً على أنه ليس بحجّة.

قال السيد الشهيد: «إنّ مدلول هذه الروايات نفي صدور صرف وجود المخالف للكتاب عنهم، وأنه لا يصدر منهم ذلك ولو مرّة واحدة، وليس المقصود أنهم لا يخالفون الكتاب في كلّ فردٍ فردٍ من أحاديثهم، فإن هذا لم يكن هو المحتمل أو المتوقّع حصوله، فصدور حديث واحد كافٍ لأن يكون طرحاً لمفاد هذه الطائفة وتكذيباً لها.

وحينئذ: إذا احتملنا صدور الحديث المخالف عنهم واقعاً، وقع التنافي بين هذه الروايات والخبر المخالف بلحاظ المروي. وإن استبعدنا صدوره عنهم على تقدير صدور هذه الطائفة، وقع التنافي بينهما بلحاظ الرواية؛ إذ يعلم إجمالاً بكذب الشهادة في أحدهما، ويكون تطبيق أحكام التعارض المستقرّ من الترجيح أو التخيير مبنيّاً في هذه الحالة على القول بتعميمها لموارد التعارض بملاك التكاذب في الرواية أيضاً»[1].

الإشكال الثاني: يلزم عدم حجّية كثير من الأخبار وهو باطل

إن أخبار هذا المجموعة تقول إنّ كلّ خبر لم يوافق القرآن فهو زخرف وساقط عن الاعتبار، فلكي يكون الخبر حقّاً، لابدّ أن يوجد مضمونه في القرآن، وهذا يعني سقوط جملة كثيرة من الأخبار وعدم حجّيتها، وذلك لأنّ الكثير من التفصيلات لم تذكر في القرآن، من قبيل الروايات الواردة في تفصيلات الحجّ والصلاة ونحوهما، وهذا لا يمكن الالتزام به، ومن ثَمّ لا يمكن الالتزام بهذه الروايات.

ونوقش الإشكال: أن المستفاد عرفاً من هذا الروايات التي جاءت بلسان

(١) القسم الثاني من الحلقة الثالثة: ص٤٤٦، تعليقة رقم (٩٣).

(مالم يوافق القرآن فهو زخرف) هو السالبة بانتفاء المحمول، لا السالبة بانتفاء الموضوع، أي يكون الخبر زخرفاً إذا كان له مضمون في القرآن ولم يوافق ذلك المضمون، ولا يستفاد منها كون الخبر زخرفاً إذا لم يكن موافقاً للقرآن لأجل عدم وجود مضمونه فيه.

وبهذا يتّضح أنّ المستظهر عرفاً من هذه الروايات كون الخبر زخرفاً مع عدم وجود دلالة كتابية عليه، ويؤيّده رواية هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**خَطَبَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله فَقَالَ: يا أيّهَا النّاسُ مَا جَاءَكُم عَنّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللهِ فَأنَا قُلتُهُ، ومَا جَاءَكُم يُخَالِفُ كِتَابَ اللهِ فَلَم أقُلهُ**»[1].

قال السيد الشهيد: «في تحديد المراد مما لا يوافق الكتاب، فهل يراد منه المخالفة مع الكتاب بأن يكون هنالك تعرّض من الكتاب ولا يوافقه الحديث، أو يعمّ ما إذا لم يكن الكتاب متعرّضاً لذلك الموضوع أصلاً، فيكون عدم موافقة الحديث معه من باب السالبة بانتفاء الموضوع؟ لا ينبغي الإشكال في أن المستظهر عرفاً هو الأوّل، لأن جملة (ما لا يوافق الكتاب) وإن كانت قضية سالبة وهي منطقياً أعمّ من السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول، إلاّ أن المتفاهم العرفي منها هو السالبة بانتفاء المحمول، بأن يكون عدم الموافقة للكتاب مع وجود دلالة كتابية، ويؤيّده: أن الحديث الثالث عبَّر عمّا يقابل موافقة الكتاب بالمخالفة، فيكون شاهداً على إرادة هذا المعنى من عدم الموافقة»[2].

الإشكال الثالث: حمل الروايات على المخالفة بنحو التباين الكلّي

إنّنا نعلم بالوجدان والقطع، بل من ضروريات المذهب، بصدور ما لا

---

(١) وسائل الشيعة، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣١٦.

يوافق القرآن عن الأئمّة عليهم السلام، إذ ما من عامّ قرآني إلا وخصّ في كلامهم عليهم السلام، وكم من مطلق قرآني وقد قُيّد بكلامهم، ولو التزمنا بروايات هذه المجموعة وطرح الأخبار التي لا توافق القرآن، فهذا يعني أننا نسدّ باب السنّة، وعليه تكون هذه الضرورة - تخصيص وتقييد عموم الإطلاق القرآني بكلامهم عليهم السلام - قرينةً على حمل روايات هذه المجموعة على المخالفة بنحو التباين الكلّي، أو حملها على المخالفة في باب أصول الدين.

مناقشة الإشكال الثالث: أنّه لا حاجة إلى التأوّل والحمل على المخالفة في أصول الدين؛ لأنّ الظاهر من أخبار هذه المجموعة هو الخبر المخالف للقرآن بنحو التباين الكلّي، بقرينة أنهم عليهم السلام يتحاشون نسبة الأخبار المخالفة إليهم، ومن الواضح أن المخالف للكتاب بنحو العموم والخصوص المطلق وتخصيص عمومات الكتاب، مما قامت عليه بياناتهم وسيرتهم، فلا معنى للتحاشي والردع عنه.

قال السيد الخوئي: «إن الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة البدوية كمخالفة الخاصّ للعامّ والمقيّد للمطلق وما شاكلها. والنكتة فيه: أن هذه المخالفة لا تعدّ مخالفة عند العرف حيث إنهم يرون الخاصّ قرينةً عل التصرّف في العامّ، والمقيّد قرينةً على التصرّف في المطلق . ومن الطبيعي أنه لا مخالفة عندهم بين القرينة وذيها، وعليه فالمراد من المخالفة في تلك الأخبار هي المخالفة بنحو التباين للكتاب أو العموم والخصوص من وجه؛ حيث إن هذه المخالفة تعدّ مخالفة عندهم حقيقةً وتوجب تحيّرهم في مقام العمل. ويدلّ على ذلك أمران: الأوّل: أنا نقطع بصدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام بداهة كثرة صدور المخصّصات والمقيّدات عنهم عليهم السلام لعموماته ومطلقاته، فلو كان مثل هذه المخالفة مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم عليهم السلام»[1].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٥، ص٣١٣.

وبتعبير السيد الشهيد: «لا يبعد أن يكون المتفاهم من هـذه الطائفـة بقرينـة لسان التحاشي والاستنكار عدم صدور مـا يكـون مخالفـاً مـع الكتـاب مـنهم، بمعنى عدم صدور ما يكون مستوجباً لطرح القرآن وتكذيبه، لا مجـرّد المخالفـة معه بالتخصيص أو التقييد، بل ولا المخالفـة بنحـو العمـوم مـن وجـه، ممـا لا يستلزم طرح الكتاب، وقد شاع لدى المتشرّعة صدوره منهم كثيراً، فإن هذا هو الذي يناسب أن يُستنكر ويُتحاشى منه»[1].

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**نرفع اليد بذلك عما يكون هو مقتضى القاعـدة مـن تعـارض دليل التعبّد بالسند في أحدهما مع دليل التعبّـد بـالظهور في الآخـر وتـساقطهما**» المراد من رفع اليد عن معارضة كهذه عدم الاعتبار بالرواية – في مقابل الآيـة– فلا يتساقطان، وإنما نأخذ بالآية فقط، وتـسقط الروايـة وحـدها؛ لأنّهـا ظنّيـة، ولورود روايات تأمرنا بضربها بعرض الحائط وأنها زخرف.

• قولـه: «**فـإنّ التعبـير بـالزخرف**». قـال الطريحـي في مجمـع البحـرين: «الزخرف: الذهب، ثم جعلوا كلّ مزين زخرفاً . قال تعالى ﴿**أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْـتٌ مِنْ زُخْرُفٍ**﴾ أي من ذهب. وقوله ﴿**زُخْرُفَ الْقَوْلِ**﴾ يعنـي الباطـل المـزّين .. وفي الحديث (**كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**) أي باطل مزين»[2].

• قوله: «**وبهذا يتقيّد دليل حجّية السند على تقدير ثبوت الإطلاق فيه**». أي وبهذا النوع من الروايات يتقيد دليل حجّية خبر الواحد بعـدم مخالفتـه للقـرآن الكريم، هذا على تقدير كون دليل حجّية خبر الواحد لفظيّاً وله إطلاق.

• قوله: «**فلا تعارض دليل حجّية السند لتقيّده**» أي أننا لـو أخـذنا بظهـور

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣١٨.

(٢) مجمع البحرين، الطريحي: ج٢،ص ٢٧٢.

روايات الزخرف هذه للزم ترك الأخبار التي تبيّن معالم الدين والتي لم يتعـرّض القرآن الكريم لها، مع أن هذا معلـوم الـبطلان؛ لكثـرة مـا ورد مـن تخـصيص وتقييد في الروايات، وهذا يكشف عن عدم إرادة ما هـو الظـاهر مـن روايـات الزخرف وأنه يلزم أن نحملها على معنى آخر محتمل كالمخالفة في أصول الـدين لا في فروعها.

(١٣٢)

روايات العرض ـ المجموعة الثانية

- الإشكالات الواردة على المجموعة الثانية

✓ هذه الأخبار تساوق عرفاً إلغاء حجّية الخبر مطلقاً

✓ الظنّ لا يلغي ما ثبت بالقطع

✓ يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها

المجموعةُ الثانيةُ: ما دلَّ على إناطةِ العملِ بالروايةِ بأن يكونَ موافقاً مع الكتابِ وعليه شاهدٌ منه، من قبيلِ روايةِ ابن أبي يعفورٍ قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديثِ يرويه من نَثِقُ به، ومنهم من لا نَثِقُ به؟ قال: إذا وردَ عليكم حديثٌ فوجدتم له شاهداً من كتابِ الله أو من قولِ رسولِ الله صلى الله عليه وآله، وإلاّ فالذي جاءَ به أَولى به».

وهذه الروايةُ ونظائرُها تساوقُ ـ في الحقيقةِ ـ إلغاءَ حجّيةِ خبرِ الواحد؛ لأنّها تنهَى عن العمل به في حالة عدمِ تطابقهِ مع القرآنِ الكريم، ولا محصّلَ عرفاً لجعل الحجّيةِ له في خصوص حالةِ التطابق؛ لكفاية الدلالةِ القرآنيةِ حينئذٍ.

وعليه فيردُ على الاستدلال بها: أنّها بنفسها أخبارُ آحادٍ، ولا يمكنُ الاستدلالُ بأخبار الآحادِ على نفي حجّيةِ خبرِ الواحد.

هذا إضافةً إلى أنّنا لو سلَّمنا أنّها لا تُلغي حجّيةَ خبرِ الواحدِ على الإطلاق، فلا شكّ في أنّها تسلبُ الحجّيةَ عن الخبرِ الذي ليس له موافقٌ من الكتاب الكريم، ومضمونُها نفسُه لا يوافقُ الكتابَ الكريمَ بل يخالفُه، بناءً على دلالةِ الكتابِ وغيرِه من الأدلّةِ القطعيةِ على حجّيةِ خبرِ الثقةِ، فيلزمُ من حجّيتِها عدم حجّيّتِها.

الشرح

هذه المجموعة من الروايات أناطت العمل بالرواية بشرط أن يكون لها شاهد من الكتاب أو من السنّة القطعية للرسول ﷺ، فإذا لم يوجد في القرآن أو السنّة القطعية دلالة توافق مدلول الرواية وتشهد عليها، ولو بالعموم أو الإطلاق، فلا تكون تلك الرواية مقبولة، كما ورد في الرواية المتقدّمة «**إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ وإلا فالذي جاء به أولى به**»[(١)].

ولسان هذه الرواية: نفي الحجّية عن جميع روايات خبر الواحد التي لا يوجد لها شاهد من الكتاب، وتخصّص حجّية خبر الواحد بالخبر الذي له شاهد منه.

أورد على هذه المجموعة من الروايات بإشكالات متعدّدة منها:

الإشكال الأوّل: هذه الأخبار تساوق عرفاً إلغاء حجية الخبر مطلقاً

إن المفاد العرفي لهذه الروايات هو إلغاء حجّية الخبر الواحد مطلقاً، لأنّها وإن دلّت على عدم حجّية خصوص الخبر الذي ليس له شاهد من الكتاب، إلا أن ذلك يساوق عرفاً لإلغاء حجّية الخبر مطلقاً، لأنّ الغرض العرفي من جعل الحجّية للخبر هو إثبات الحجّية للخبر الذي لايوجد له دليل من الكتاب، إذ لو كان للخبر دليل من الكتاب، فلا معنى لجعل الحجّية لذلك الخبر، إذ لا حاجة لحجّيته مادام يوجد شاهد من الكتاب، ويكون الدليل هو ذلك الشاهد الكتابي، لا الخبر.

وقد ذكر السيد الشهيد أن «هذا الاعتراض صحيح لا دافع له»[(٢)].

---

(١) وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي: باب١٠٦، ح١١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣١٩.

الإشكال الثاني: الظنّ لا يلغي ما ثبت بالقطع

لا يمكن الاستناد في إلغاء حجّية خبر الواحد إلى خبر الواحد؛ لأنّ حجّية خبر الواحد ثبتت بالأدلّة القطعية، فكيف نستند إلى خبر الواحد لإلغاء أمرٍ ثبت بالقطع، لأنّ هذا يعني إلغاء دليلٍ قطعيٍّ لأجل خبر ظنّي، وهو مما لا يلتزم به أحد.

الإشكال الثالث: يلزم من حجيتها عدم حجيتها

إن أخبار هذه المجموعة يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها؛ لعدم وجود شاهد عليها من الكتاب؛ لأنّها تسلب الحجّية عن الخبر الذي ليس له موافق من القرآن، ومضمونها نفسه لا يوافق القرآن، بل يخالفه، لأنّ القرآن يدلّ على حجّية خبر الثقة، كما في مفهوم آية النبأ، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها، وكلّ ما يلزم من ثبوته عدمه، فهو محال.

ولا يخفى أن هذا الإشكال يكون تامّاً فيما لو لم نقل بصحّة الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ لنفي حجّية خبر الواحد.

وقد أجاب السيد الشهيد عن هذا الإشكال في بحثه الخارج بأن مفاد هذه الأخبار - كما هو شأن كلّ قضية عامّة- «يحتوي على إطلاقات عديدة بعدد مصاديق أخبار الآحاد التي لا شاهد عليها من الكتاب، ومن جملتها إطلاقها لنفسها بوصفها خبراً واحداً لا شاهد عليه من القرآن الكريم، والذي يلزم من دليليته عدم دليليته إنما هو هذا الإطلاق خاصّة، فتكون حجّيته مستحيلة دون حجّية إطلاقاتها الأخرى.

لا يقال: لا يحتمل التفكيك بين خبر وخبر مما لا شاهد عليه من الكتاب، فسقوط الحجّية في بعضها يستلزم سقوطها في الكلّ، وبهذا أبطلنا في بحث حجّية خبر الثقة الاستدلال بالإجماع المنقول من السيد المرتضى قدس سره لنفي حجّية خبر الواحد.

فإنه يقال: احتمال التفكيك بين خصوص هذه الأخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب وغيرها مما لا شاهد عليه منه، موجود هنا وإن لم يكن مثل هذا الاحتمال عرفياً في الفرق بين إخبار السيد وغيره. وذلك باعتبار أن هذه الطائفة، رغم كونها مما لا شاهد عليها من الكتاب الكريم، تكون مقرّبةً بحسب النتيجة إلى الكتاب الكريم، فمن المعقول أن تكون حجّة لأجل إسقاط الخبر المخالف للكتاب الكريم عن الحجّية»(١).

تعليق على النص

ذكر السيد الشهيد نقطتين مهمّتين ترتبطان بهذه المجموعة:

النقطة الأولى: إن هذه الطائفة إما أن نحملها بحسب مفادها على الطائفة السابقة فتكون إخباراً عن عدم صدور ما لا شاهد عليه من الكتاب الكريم عنهم عليهم السلام، كما إذا حملنا ما ورد في ذيلها من قوله عليه السلام (فالذي جاءكم به أولى به، على الاستنكار)، بمعنى: أنه أولى به من الإمام عليه السلام كنايةً عن كونه من جعل نفسه.

وإما أن نحملها على كون مفادها نفي حجّية الخبر الذي لا يكون عليه شاهد من الكتاب، كما إذا كان طرف الإضافة في الأولوية الواردة في الذيل هو السائل لا الإمام، بمعنى أن الذي جاء به أولى به من المنقول إليهم؛ لأنه أدرى بصدقة أو كذبه، وعلى كلا التقديرين لا يمكن أن يتمّ الاستدلال.

«أمّا على الأوّل، فللعلم بمخالفة هذا المفاد للواقع الذي كان يمارسه الأئمّة عليهم السلام على كلّ حال، بعد وضوح أن دورهم لم يكن يقتصر على مجرّد شرح الأدلّة الشرعية الأخرى والاجتهاد في إطارها على حدّ ما كان يمارسه فقهاء المذاهب الأخرى، بل كان لهم علاوة على ذلك دور إبراز ما لم يتعرّض إليه

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٢٠. وسيأتي مزيد توضيح لهذه المجموعة في التعليق.

الكتاب الكريم ولم يستوعبه المقدار الواصل للمسلمين من السنّة النبوية الشريفة في تفاصيل الأحكام وجزئياتها، حتى كان صدور ذلك عنهم متواتراً إجمالاً من خلال الأحاديث الكثيرة الواردة عنهم في مختلف أبواب الفقه.

فلابدّ من حمل هذه الطائفة - بناء على هذا التفسير - على التقية والمجاراة مع مذاق العامّة، إذا لم يشكّل وضوح هذا المعنى بنفسه في ذهن المتشرّعة آنذاك قرينةً على تعيين معنى آخر لها.

وأمّا على التفسير الثاني، فأيضاً لا يمكن الأخذ بإطلاق مفادها لأن حجّية خبر الثقة في الجملة كان أمراً مرتكزاً لدى المتشرّعة ونقلة الأحاديث، حتى بالنسبة لما لا شاهد عليه من الكتاب الكريم، ولذلك وجد ذلك الاهتمام البالغ على نقل الروايات وضبطها ودراستها والاستجازة في مقام نقلها عن الرواة وأصحاب المصنّفات والأصول. وهذا يشكّل قرينةً لبّيةً متّصلةً بالخطاب تصرفه إلى معنىً آخر ولو أن يكون هو إلغاء الخبر عن الحجّية في خصوص أصول الدين والعقيدة.

وهذا يعني العلم بعدم مطابقة مضمون هذه الروايات للواقع في الفروع فلابدّ إما من حملها على التقية أو تقييدها بالأصول والعقائد»[1].

النقطة الثانية: إن هذه الطائفة تكون مخالفة للكتاب أو ما يكون كالكتاب كالسنّة القطعية، سواء استظهرنا منها نفي الحجّية مطلقاً، أو كان مفادها تخصيص الحجّية بما عليه شاهد من الكتاب، لأنها تخالف أدلّة حجّية خبر الثقة القطعية.

فإنها وإن كان فيها ما يمكن تخصيصه بهذه الطائفة - من قبيل آية النبأ، بناء على عموم دلالتها للخبر في الشبهات الحكمية والموضوعية - فتحمل على

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٢١.

الموضوعية، غير أن فيها ما لا يمكـن تخصيـصه بهـا، إمـا لـوروده في الـشبهات الحكمية خاصّة – كآية النفـر – أو لكـون الـشبهة الحكميـة القـدر المتـيقّن مـن مدلوله أو مورده – من قبيل الروايات القطعية التي استدللنا بها على حجّيـة مـا يؤدّيه الثقة المأمون عن المعصوم عليه السلام – وحينئذٍ لابدّ مـن القـول بـسقوط هـذه الطائفة عن الحجّية، بأحد البيانات التالية:

«١. إنها مشمولة لنفسها فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها. بالتقريـب الـذي أبطلنا به الاستدلال على حجّية خبر الواحد بإجماع السيد المرتضى قدس سره.

٢. إنها مشمولة للطوائف الدالّة على إلغاء ما خالف الكتاب عـن الحجّيـة، أو نفي صدوره عنهم عليهم السلام فتسقط عن الحجّية بهذا الاعتبار، أما إذا كانت تلك الطوائف بمجموعها تبلغ حدّ التواتر الإجمالي فواضح، وأمـا إذا كانـت أخبـار آحادٍ وادُّعي أنّ هذه الطائفة تـشملها أيـضاً باعتبارهـا ممـا لا شـاهد عليـه مـن الكتاب، فغايته أنّ يقع التنافي بيـنهما والتعـارض، حيـث يكـون إطـلاق دليـل الحجّية العامّ لكلّ منهما موجباً لخروج الآخر عنه، فيتعارض الإطلاقـان لـدليل الحجّية، فلا تثبت حجّية شيء منهما. ومعه لا يثبت تقييد زائد في دليـل الحجّيـة العامّ.

٣. لو قطعنا النظر عن روايات طرح ما خالف الكتاب ومع ذلـك قلنـا أن هذه الطائفة تتعـارض مـع جملـة مـن أدلّـة الحجّيـة التـي وردت في الـشبهات الحكمية، أو التي لا يمكن تخصيصها بغيرها، وبعد التعارض يرجع إلى مثل آيـة النبأ من أدلّة الحجّية العامّة، باعتبارها مرجعـاً فوقانيـاً، مـن دون فـرق بـين أن يكون المستظهر من مثل رواية ابن أبي يعفور إلغاء الحجّية رأسـاً، أو تخصيـصها بما إذا كان عليه شاهد من الكتاب، لأن في أدلّة الحجّيـة مـا لا يمكـن تخصيـصه بذلك أيضاً، فإن مثل آية النفر أو ما دلّ من الروايات القطعية على لزوم اتّباع ما جاء به الثقة المأمون، مما لا يمكن أن يكون المراد منه خـصوص مـا توجـد معـه

دلالة قرآنية، إذ لو كان النظر إلى ذلك لكفى أن يعوّل على القرآن الكريم ويـأمر بالرجوع إليه من دون حاجة إلى التأكيد عـلى ضرورة النفـر والتبليـغ والاتّبـاع والإطاعة لما يقوله الثقة المأمون»[1].

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٢٢.

(١٣٣)

روايات العرض ـ المجموعة الثالثة

- الاعتراض الأوّل: عدم اختصاص هذه المجموعة بأخبار الآحاد
- الاعتراض الثاني: يلزم سلب الحجّية عن الأخبار المخصّصة والمقيّدة للكتاب

المجموعةُ الثالثة: ما دلّ على نفي الحجّيةِ عمّا يخالفُ الكتابَ الكريم، من قبيل رواية جميلِ بن درّاج، عن أبي عبدِ الله عليه السلام أنه قال: «الوقوفُ عند الشبهةِ خيرٌ من الاقتحام في الهلَكة، إنّ على كلِّ حقٍّ حقيقةً، وعلى كلِّ صوابٍ نوراً، فما وافقَ كتابَ اللهِ فخذوهُ، وما خالف كتابَ الله فدَعُوه».

وتعتبرُ هذه المجموعةُ مخصّصةً لدليل حجّيةِ الخبر، لا ملغيةً للحجّية رأساً. ونتيجةُ ذلك: عدمُ شمول الحجّيةِ للخبرِ المعارضِ للكتاب الكريم. وبعد أخذِ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليلِ القطعيِّ على ضوء مناسباتِ الحكم والموضوع يثبتُ أنّ كلَّ دليلٍ ظنّيٍّ يخالفُ دليلاً قطعيَّ السند يسقطُ عن الحجّية، والمخالفةُ هنا حيثُ لم تردْ في سياق الاستنكارِ بل في سياق الوقوفِ عند الشبهةِ فلا تختصُّ بالمخالفة التي تقتضي طرحَ الدليلِ القرآنيِّ رأساً، كما في المجموعة الأولى، بل تشملُ كلَّ حالات التعارضِ المستقرِّ بما في ذلك التباينُ والعمومُ مِن وجه.

وقد يعترضُ على ذلك باعتراضين:

الأوّل: أنّ هذه المجموعةَ لا تختصُّ بأخبار الآحاد بل تشملُ كلَّ إمارةٍ تؤدّي إلى مخالفةِ الكتاب، فلا تكونُ أخصَّ مطلقاً مِن دليل حجّيةِ الخبر، بل قد تكونُ النسبةُ هي العمومَ مِن وجه.

والجوابُ: أنّ الصحيحَ تقديمُ إطلاقِ هذه المجموعة - عند التعارض - على دليل حجّيةِ الخبر باعتبارِ حكومتها عليه؛ إذ هي كأدلّةِ المانعيةِ والشرطيةِ فُرِضَ فيها الفراغُ عن أصلِ حجّيةِ بعضِ الأماراتِ ليصحَّ استثناءُ بعضِ الحالاتِ مِن ذلك، وهذا معنى النظرِ المستوجبِ للحكومة.

أضِفْ إلى ذلك: أنّ خبرَ الثقةِ هو القدرُ المتيقّنُ منها باعتباره الفردَ البارزَ مِن الأماراتِ، والمتعارفَ والداخلَ في محلّ الابتلاء وقتئذٍ الذي كان

يُترقَّبُ مخالفتُه للكتاب تارةً وموافقتُه أخرى.

الثاني: أنَّ هذه المجموعة تدلُّ على إسقاط ما يخالفُ الكتابَ عن الحجّية. والمخالفةُ كما تشملُ التنافيَ بنحو التباينِ أو العمومِ من وجهٍ كذلك تشملُ التنافيَ بنحو التخصيصِ أو التقييدِ أو الحكومةِ؛ لأنّ ذلك كلَّه يصدُقُ عليه المخالفةُ، فيكونُ مقتضى إطلاقِها طرحَ ما يعارضُ الكتابَ الكريمَ مطلقاً سواءٌ كان تعارضاً مستقرّاً أو غيرَ مستقرّ.

وقد أجيبَ على هذا الاعتراض بوجهين:

أحدُهما: أنّ المعارضة بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما ليست بمخالفة؛ لأنَّ الخاصّ والمقيّدَ والحاكمَ قرينةٌ على المراد من العامّ والمطلق والمحكوم.

والآخرُ: أنّنا نعلمُ إجمالاً بصدورِ كثيرٍ من المخصّصات والمقيّدات للكتاب عن الأئمّة عليهم السلام. وهذا إن لم يشكّل قرينةً متّصلةً تصرفُ عنوان المخالفة في هذه الرواياتِ إلى الأنحاء الأخرى من المخالفة ـ أي التعارضِ المستقرّ ـ فلا أقلَّ من سقوطِ الإطلاقاتِ القرآنيةِ عن الحجّية بالتعارض فيما بينَها على أساس العلمِ الإجماليّ، فتبقَى الأخبارُ المخصّصةُ على حجّيّتها.

ونلاحظُ على هذين الوجهين: أنّ المخالفةَ للقرآن المسقطةَ للخبر عن الحجّية: إن أُريدَ بها المخالفةُ لدلالةٍ قرآنية ولو لم تكن حجّةً فكلا الجوابين غيرُ صحيح؛ لأنّ القرينةَ المنفصلةَ والتعارضَ على أساس العلمِ الإجماليّ لا يرفعُ أصلَ الدلالةِ القرآنيةِ، ولا يُخرج الخبرَ عن كونِه مخالفاً لها.

وإن أريدَ بها المخالفةُ لدلالةٍ قرآنيةٍ حجّةٍ في نفسها وبقطعِ النظر عن الخبرِ المخالفِ لها، فالجوابُ الثاني صحيحٌ، لأنّ الدلالةَ القرآنيةَ ساقطةٌ عن الحجّية بسبب العلمِ الإجماليّ ما لم يُدَّعَ انحلالُه. وأمّا الجوابُ الأوّلُ فهو غيرُ صحيحٍ؛ لأنّ الخاصَّ مخالفٌ لدلالةِ العامِّ التي هي حجّةٌ في نفسِها

وبقطع النظرِ عن ورودِ الخاصّ.

وان أُريدَ بها المخالفةُ لدلالةٍ قرآنيةٍ واجدةٍ لمقتضى الحجّيةِ حتّى بعد ورودِ الخبر المخالفِ صحَّ كلا الجوابين؛ لأنّ مقتضىَ الحجّيةِ في العامِّ غيرُ محفوظٍ بعد ورودِ القرينةِ المنفصلةِ، واختصّت المخالفةُ المسقطةُ للخبر عن الحجّيةِ بالمخالفة على وجهٍ لا يصلحُ للقرينيّة.

وأوجَهُ هذه الاحتمالات وَسَطُها.

ويمكنُ أن يجابَ أيضاً ـ بعد الاعتراف بتماميِّةِ الإطلاق في رواياتِ هذه المجموعةِ للمعارضةِ غيرِ المستقرّة ـ بأنّ هناك مخصّصاً لهذا الإطلاق، وهو ما وردَ في بعض الأخبارِ العلاجيّةِ مما يستفادُ منه الفراغُ عن حجّيةِ الخبرِ المخالفِ مع الكتابِ في نفسه. ففي رواية عبدِ الرحمنِ بن أبي عبدِ الله قال: «قالَ الصادقُ عليه السلام: إذا وردَ عليكُمْ حديثانِ مختلفانِ فاعرِضُوهما على كتاب الله، فما وافقَ كتابَ الله فخذُوه، وما خالفَ كتابَ الله فردُّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضُوهما على أخبار العامّة..».

فإنّ الظاهرَ من قوله (إذا وردَ عليكُم حديثانِ مختلفان) أنّ الإمام عليه السلام بصدد علاج مشكلةِ التعارض بين حديثَينِ معتبرَينِ في نفسَيهما لولا التعارضُ، فيكونُ دليلاً على عدمِ قدح المخالفةِ مع الكتابِ في الحجّية الاقتضائية. نعم لا يوجدُ فيه إطلاقٌ يشملُ جميعَ أقسام الخبرِ المخالفِ مع الكتاب لأنّه ليس في مقام بيانِ هذه الحيثيّة ليتمَّ فيه الإطلاقُ، فلابدّ من الاقتصارِ على المتيقّنِ من مفادِه وهو موردُ القرينية.

الشرح

تدلّ المجموعة الثالثة على نفي حجّية ما يخالف الكتاب الكريم، لا أنها تسلب الحجّية عن غير الموافق، بل تسلب الحجّية عن المخالف فقط، ولهذه المجموعة من الروايات خصائص ثلاث:

الأولى: أنها تقيّد إطلاق حجّية الخبر، أي أن كلّ خبرٍ حجّةٌ سواء كان موافقاً أم لا، ما لم يكن مضمونه مخالفاً للكتاب الكريم، أي أنها تنفي الحجّية عن المخالف فقط، وبهذه الخصوصية تفترق عن المجموعة الأولى والثانية التي كانت تنفي الحجّية عن خبر الواحد بجميع حصصه، لكونها وردت بلسان الاستنكار والتحاشي. وإلى هذا المعنى أشار السيد الشهيد بقوله: «اشتملت هذه الطائفة من أخبار الطرح على عقدين، عقد سلبي يردع عن حجّية ما خالف الكتاب الكريم، وعقد إيجابي يأمر بأخذ ما وافق الكتاب الكريم، ولابدّ من الحديث حول كلّ من العقدين في نقاط:

الخصوصية الأولى: أن مفادها هل يكون جملة خبرية - وهي استنكار صدور ما يخالف الكتاب عنهم - فتكون كالطائفة الأولى، أو مجرّد نفي الحجّية التعبّدية المستفاد من الأمر الإرشادي بترك ما خالف الكتاب؟ قد يدَّعى الأوّل؛ بقرينة ما ورد فيها من أن على كلّ صوابٍ نوراً، فما لا نور عليه - وهو الخبر المخالف للكتاب - ليس بصواب، فلا يكون صادراً عنهم.

إلّا أن الصحيح هو الثاني، لأنّ هذه الجملة لا تعدو أن تكون تعبيراً متعارفاً عن أنّ الحقّ يتّضح، والصواب تبدو دلائله وتبشر أماراته في أغلب الأحيان، وليس إخباراً عن ملازمة دائمية بين الصدق وبين ظهور النور والحقيقة.

ومما يشهد على عدم إرادة الاستنكار ونفي الصدور قوله عليه السلام في صدر رواية جميل (**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة**) الظاهر في وجود

الشبهة واحتمال المطابقة للواقع. فلا يستفاد من هذه الطائفة أكثر من نفي حجّية ما خالف الكتاب الكريم»[1].

الخصوصية الثانية: بتنقيح المناط أو مناسبات الحكم والموضوع يتّضح أن روايات هذه المجموعة التي تفيد عدم حجّية الخبر المخالف للقرآن الكريم، تدلّ على أنّ المخالفة لا تختصّ بالمخالفة للقرآن الكريم فقط، وإنّما تشمل المخالفة لدليل قطعيّ، سواء كان قرآناً أم سنّة نبويّة متواترة.

الخصوصية الثالثة: المخالفة للكتاب المذكورة في هذه الروايات، حيث إنّها وردت بلسان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ولم ترد بلسان الاستنكار والتحاشي - كما في المجموعة الأولى- فلا تختصّ المخالفة للكتاب بنحو التباين التي تقتضي طرح الدليل القرآني تماماً، بل تشمل المخالفة للكتاب الأعمّ من المخالفة بنحو التباين أو المخالفة بنحو العموم والخصوص من وجه.

وواجهت روايات هذه المجموعة اعتراضين:

الاعتراض الأوّل: عدم اختصاص هذه المجموعة بأخبار الآحاد

لكي يتمّ لاستدلال بروايات هذه المجموعة لابدّ أن تكون النسبة بين دليل حجّية خبر الثقة وبين روايات هذه المجموعة التي تنفي الحجّية عن الخبر المخالف هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فإذا كانت كذلك تكون روايات هذه المجموعة مخصّصة لدليل حجّية الثقة بخصوص الخبر غير المخالف، وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ لأنّ النسبة بين حجّية خبر الثقة وروايات هذه المجموعة هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وعليه فلا يتمّ الاستدلال بها.

بيان ذلك: إن روايات هذه المجموعة لا تختصّ بنفي الحجّية عن خصوص الخبر المخالف، بل تدلّ على نفي الحجّية عن كلّ أمارة سواء كانت هذه الأمارة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٢٥.

خبراً أم إجماعاً أم شهرةً وغيرها من الأمارات، لأنّ لسان هذه الروايات لم تذكر لفظ الخبر، وإنما وردت فيها (**ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**) والمخالف للكتاب يشمل الخبر المخالف ويشمل غيره من الأمارات، وعلى هذا الأساس تكون النسبة بين دليل حجّية خبر الثقة وبين روايات هذه المجموعة هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

وحيث إنّ دليل حجّية الخبر يثبت الحجّية لمطلق الخبر سواء كان مخالفاً للكتاب أو موافقاً، فتكون مادّة الاجتماع التي يحصل فيها التعارض هي الخبر المخالف للكتاب، لأنّ دليل حجّية خبر الثقة يقول الخبر المخالف حجّة، وروايات هذه المجموعة تقول أن خبر الثقة المخالف ليس بحجّة، فيتعارضان ويتساقطان، وعليه فلا يتمّ الاستدلال المذكور الذي يتّكئ على كون روايات المجموعة أخصّ من دليل حجّية خبر الثقة، ومن ثمّ ليخصّصها.

جوابان عن الاعتراض الأوّل

الجواب الأوّل: إن روايات هذه المجموعة تقدَّم على دليل حجّية خبر الثقة؛ لحكومتها عليه، حتى وإن كانت النسبة بين روايات هذه المجموعة ودليل خبر الثقة نسبة العموم من وجه، وذلك لما تقدّم من أن الميزان والضابطة في الحكومة هي كون الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، فيقدّم عليه على أساس النظر حتى وإن كان الحاكم أضعف أو أعمّ من وجه، لأنّ الحاكم مفسِّر للمحكوم، والمفسِّر الشخصي مقدّم على المفَسَّر.

ومن الواضح أن روايات هذه المجموعة قالت: (**ما خالف كتاب الله فدعوه**) وهذا يعني أنها ناظرة إلى الأدلّة التي تفيد حجّية خبر الثقة الشامل للخبر المخالف، لكي تخرج الخبر المخالف عن الحجّية.

الجواب الثاني: لابدّ من تقديم روايات هذه المجموعة حتى لو قلنا أن النسبة بينها وبين دليل خبر الثقة هي العموم من وجه، والسبب في تقديم

روايات هذه المجموعة هو أن الخبر هو القدر المتيقّن من الأمارت الداخل في محلّ الابتلاء في وقت الصدور الذي يترقّب مخالفته للكتاب تارة وموافقته للكتاب تارة أخرى. وعليه فلو قلنا أن دليل حجّية خبر الثقة مقدّم على روايات هذه المجموعة، فلا يبقى لهذه المجموعة مورد؛ لأنّ غير الخبر من الأمارات – كالإجماع والشهرة– لم تكن من أفراد الأمارات البارزة، وعليه يكون إخراج خبر الثقة – الذي هو الفرد البارز والمتيقّن الذي يتوقّع مخالفته وموافقته للكتاب – عن المجموعة وجعلها مختصّة بالفرد غير البارز من الإجماع والشهرة، أمراً بعيداً جدّاً، بل يكون ذلك بحكم الإلغاء لهذه المجموعة.

الاعتراض الثاني: يلزم سلب الحجية عن الأخبار المخصصة والمقيدة للكتاب

إن روايات هذه المجموعة تنفي حجّية كلّ ما يخالف القرآن، فكلّ ما يخالف القرآن فهو مساوق لعدم الحجّية، ومن الواضح أن المخالفة تصدق على التباين والعموم من وجه وتصدق كذلك على التخصيص والتقييد، فيكون مقتضى إطلاق روايات المجموعة سلب الحجّية عن كلّ الروايات التي تقيّد أو تخصّص القرآن الكريم، وهذا لا يمكن أن يلتزم به أحد؛ لما هو ثابت بالضرورة أن روايات الآحاد المخصّصة والمقيّدة للقرآن مقدّمة على العموم والإطلاق القرآنيين، فينتج سقوط روايات هذه المجموعة عن الاعتبار.

ويمكن بيان هذه الاعتراض بالشكل التالي:

الكبرى: كلّ ما خالف القرآن فهو ساقط عن الحجّية.

الصغرى: التعارض مع القرآن سواء بنحو التباين أو العموم من وجه أو بنحو التقييد والتخصيص والحكومة يعد مخالفة للقرآن.

فلو كانت روايات هذه المجموعة تامّة لأنتج سقوط الروايات المخصّصة والمقيّدة لعموم الإطلاق القرآني، والتالي باطل – أي سقوط الروايات المخصّصة والمقيّدة للعموم القرآني باطل؛ لأنّه مخالف للضرورة– فالمقدّم مثله، وهو أن روايات هذه المجموعة غير تامّة وأنها ساقطة عن الاعتبار.

جوابان على الاعتراض الثاني

الجواب الأوّل: المناقشة في ذلك هو أن المخصّص والمقيّد والحاكم هي قرائن منفصلة على تعيّن المراد من العامّ والمطلق والمحكوم، ومن الواضح أن القرينة لا يصدق عليها المخالفة مع ذي القرينة. **قال السيد الخميني** قدس سره: «إن المخالفة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ليست مخالفة عرفاً؛ فإن المخالفة - أو غير الملاءمة والموافقة - عند العرف هي المباينة عندهم»[1].

وقال صاحب منتهى الدراية: «إن المخالفة بنحو العموم المطلق ليست مخالفة عرفاً، لكون الخاصّ عندهم مبيّناً للمراد من العامّ وقرينة عليه، فليست هذه المخالفة مشمولة لتلك الأخبار، لخروجها عنها موضوعاً»[2].

الجواب الثاني: وحاصل المناقشة فيها هو أن ليس كلّ ما يخالف القرآن يسقط عن الحجّية.

بيان ذلك: إننا نعلم إجمالاً بالضرورة بصدور المخصّص والمقيّد والحاكم على العمومات والإطلاقات القرآنية في روايات أهل البيت عليهم السلام، وهذا العلم بصدور المخصّص والمقيّد والحاكم يصلح أن يكون قرينةً على أن المراد من المخالفة التي تسقط عن الحجّية هي المخالفة بنحو التباين الكلّي مع القرآن أو المخالفة بنحو العموم والخصوص من وجه، وإلّا يكون صدور المقيّد والمخصّص على الإطلاق والعموم القرآني لغواً.

ولو سلّمنا أننا نعلم علماً إجمالياً بصدور الحاكم والمخصّص والمقيّد للعمومات والإطلاقات القرآنية في روايات أهل البيت عليهم السلام، وأنَّ الحاكم والمخصّص والمقيّد لا يكون قرينة على أن المراد من المخالف هو المخالف بنحو

---

(١) لمحات الأصول: ص٣٧٠.

(٢) منتهى الدراية: ج٨، ص٣٥٢.

التباين والعموم من وجه، لكن على الرغم من ذلك نقول: إن العلم الإجمالي بصدور المخصّصات والمقيّدات للكتاب عن الأئمّة عليهم السلام يسقط بعض الإطلاقات والعمومات القرآنية عن الحجّية، أي نعلم أن بعض هذه العمومات والإطلاقات القرآنية ليست حجّة وبعضها حجّة، وحيث إنّنا لا نستطيع تشخيص أيٍّ منها حجّة وأيّ منها ليس بحجّة، فتتعارض الإطلاقات والعمومات القرآنية فيما بينها وتتساقط، وحينما تسقط العمومات والإطلاقات القرآنية عن الحجّية، لا يصدق على الروايات المخصّصة والمقيّدة للعمومات القرآنية أنها تخالف القرآن، إذ بسقوط العمومات والإطلاقات القرآنية لا يوجد شيء لكي تخالفه، وإذا لم يصدق على هذه الروايات المخصّصة والمقيّدة والحاكمة عنوان المخالفة، فحينئذٍ تبقى على الحجّية.

قال صاحب منتهى الدراية: «إنها آبية عن التخصيص، مع العلم الإجمالي بصدور أخبار مخالفة للكتاب - بنحو العموم المطلق - عنهم عليهم السلام . ولو سلّم كون مخالفة العموم المطلق مخالفةً فالأخبار المشار إليها منصرفة عنها»[1].

مناقشة المصنّف للجوابين المتقدّمين

لكي تتّضح المناقشة يقول المصنّف أنه لابدّ أن نعرف ما هو المراد من الخبر المخالف للقرآن، ويستعرض قدس سره ثلاثة احتمالات للمخالفة للقرآن:

الاحتمال الأوّل: المراد من المخالفة هو أن الخبر المخالف للدلالة القرآنية لا يكون حجّة حتى لو كانت الدلالة القرآنية ليست بحجّة، كما لو فرضنا أن دلالة قرآنية لها ظهور في معنىً لكن هذا الظهور ليس بحجّة لسبب من الأسباب، وعلى هذا فالخبر الذي يخالف هذه الدلالة القرآنية التي ليست بحجّة، لا يكون حجّة.

الاحتمال الثاني: المراد من المخالفة هو أن الخبر المخالف للدلالة القرآنية إذا

---

(١) منتهى الدراية: ج٨، ص٣٥٢.

كان حجّة قبل ورود الخبر المخالف، فهو ليس بحجّة، كما لو خالف الخبر الظهور القرآني الذي هو حجّة قبل أن يرد الخبر، فلا يكون ذلك الخبر حجّة.

الاحتمال الثالث: المراد من المخالفة هو أن الخبر المخالف للدلالة القرآنية إذا كان حجّة قبل ورود الخبر المخالف وبعده، فهو ليس بحجّة، كما لو خالف الخبر الظهور القرآني الذي هو حجّة قبل أن يرد الخبر وبعد وروده، فلا يكون ذلك الخبر حجّة.

وأمّا على الاحتمال الأوّل (القائل بأن الخبر المخالف ليس بحجّة إذا كان مخالفاً لدلالة القرآنية حتى لو لم تكن تلك الدلالة القرآنية حجّة) يكون كلّ من الوجهين المتقدّمين باطلاً:

أما بطلان الوجه الأوّل (الذي يقول إن تعارض الروايات بنحو التقييد والتخصيص والحكومة لا يصدق عليها المخالفة مع القرآن) فلأن القرينة (الخبر المخصّص والمقيّد والحاكم) لا يرفع أصل وجود الدلالة القرآنية، وإنما يرفع حجّيتها في العموم والإطلاق، وهذا يؤدّي إلى إسقاط الخبر المخالف؛ لأنّ المفروض أن الدلالة القرآنية، وإن لم تكن حجّة في نفسها، لكن توجب سقوط الخبر المخالف لها عن الحجّية بحسب الفرض في هذا الاحتمال.

أما بطلان الوجه الثاني- الذي يقول بسقوط العمومات والإطلاقات القرآنية للعلم الإجمالي بسقوط بعضها بتخصيص وتقييد تلك العمومات- فلأن العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات لتلك العمومات والإطلاقات القرآنية لا يرفع وجود الدلالة القرآنية على العموم والإطلاق، وإنما يرفع حجّيتها، وبرفع الحجّية عن العمومات والإطلاقات القرآنية يسقط الخبر المخالف للدلالة القرآنية، لأنّه بحسب الفرض أن الدلالة القرآنية تسقط الخبر المخالف وإن لم تكن تلك الدلالة حجّة.

• **أما على الاحتمال الثاني** - وهو عدم حجّية الخبر المخالف للدلالة القرآنية

الحجّة– فيكون الوجه الأوّل باطلاً، أما الوجه الثاني فهو صحيح:

أما بطلان الوجه الأوّل (الذي يقول إن تعارض الروايات بنحو التقييد والتخصيص والحكومة لا يصدق عليها المخالفة مع القرآن) فلأن العمومات القرآنية حجّة في نفسها–بقطع النظر عن المخصّص والمقيّد والحاكم– ويصدق على الخبر المخالف لها أنه مخالف لما هو حجّة في نفسه، وعليه فيسقط الخبر المخالف لها.

أما صحّة الوجه الثاني فلأنّ العمومات والإطلاقات القرآنية ليست بحجّة للعلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات لتلك العمومات والإطلاقات، ومع عدم حجّية العمومات والإطلاقات القرآنية، فلا تسقط حجّية الأخبار المخصّصة لتلك العمومات والإطلاقات، لعدم مخالفة الأخبار المخصّصة والمقيّدة لما هو حجّة في نفسه.

أما على الاحتمال الثالث (وهو عدم حجّية الخبر المخالف للدلالة القرآنية التي هي حجّة قبل وبعد ورود الخبر المخالف لها) فكلا الوجهين صحيح:

أما صحّة الوجه الأوّل؛ فلأنّ العمومات والإطلاقات القرآنية لا تبقى على الحجّية بعد ورود الخاصّ، ومع عدم بقاء العمومات على الحجّية فلا تصدق عنوان المخالفة على الخبر المخصّص أو المقيّد لتلك العمومات والإطلاقات، وعليه فلا يسقط المخصّص والمقيّد عن الحجّية[1].

وبهذا يتعيّن أن الاحتمال الثاني هو الأظهر والمتيقّن من هذه الاحتمالات، ويكون الخبر المخالف ساقطاً عن الحجّية حينما يرد على دلالة قرآنية حجّة في

---

(١) وهناك احتمال رابع حاصله أن يكون المقصود من الجواب الأوّل استظهار المخالفة المستقرّة بدعوى: أن المخالفة على نحو القرينية والحكومة ليست مخالفة عرفاً، بخلاف المعارضة المستقرّة، ولو فرض عدم حجّية إطلاق الآية لمحذور آخر كالعلم الإجمالي، وبناءً على هذا يتمّ الجواب الأوّل دون الثاني. انظر تعليقة السيد الهاشمي على الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص٤٤٧، تعليقة رقم (٩٤).

نفسها، بدعوى ظهور هذه الروايات في اعتبار الروايات الصادرة عنهم حجّة، بحيث لا يكون في قبالها ظهور حجّة من القرآن الكريم بقطع النظر عنها، فليس المهمّ مجرّد المخالفة مع ظهور قرآني ولو لم يكن حجّة في نفسه -كما في الاحتمال الأوّل- لأن النظر فيها إلى الكتاب بما هو حجّة ودليل لا بما هو لفظ قرآني، كما أنه ليس الميزان ملاحظة الدلالة القرآنية الواجدة لمقتضي الحجّية حتى بعد ورود الخبر المخالف - كما في الاحتمال الثالث- لأنّ هذا خلاف لسان معيارية الدلالة القرآنية ومرجعيّتها في مقام تشخيص ما هو صادر عنهم وما ليس بصادر عنهم.

جواب آخر للمصنّف على روايات المجموعة الثالثة

تقدّم أن روايات المجموعة الثالثة تفيد أن الخبر المخالف للقرآن ساقط عن الحجّية، الذي يشمل سقوط حجّية الأخبار الحاكمة والمخصّصة والمقيّدة للقرآن الكريم، وهو مما لا يمكن الالتزام به؛ لما ثبت بالضرورة من وجود مقيّدات ومخصّصات للقرآن الكريم.

وفي مقام الإجابة على روايات هذه المجموعة تقدّم جوابان من الأعلام، وفي المقام ذكر السيد الشهيد وجهاً آخر للجواب عن روايات هذه المجموعة، وحاصل هذا الوجه هو وجود روايات تقيّد إطلاق روايات المجموعة الثالثة، وتخصّصها بما عدا المخصّص والمقيّد والحاكم.

بيان ذلك: إن روايات المجموعة الثالثة تفيد إسقاط حجّية كلّ خبر مخالف للقرآن سواء كانت المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه أو بنحو التخصيص والتقييد والحكومة، وفي مقابل روايات هذه المجموعة يوجد مخصّص يخصّص إطلاق روايات هذه المجموعة ليخرج المقيّد والمخصّص والحاكم عن إطلاق هذه المجموعة، وهذا المخصّص هو رواية عبد الرحمن عن أبي عبد الله الصّادق عليه السلام أنه قال: **«إذَا وَرَدَ عَلَيكُم حَدِيثَانِ مُختَلِفَانِ فَاعرِضُوهُمَا عَلى كِتَابِ اللهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ ومَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَرُدُّوهُ، فَإن لَم تَجِدُوهُمَا في كِتَابِ**

اللهِ فَاعرِضُوهُمَا عَلى أخبَارِ العَامّـةِ﴾ .. إلخ»[1] حيث يظهر منها أن الخبر المخـالف للقرآن يكون حجّة إلا إذا تعارض بخبر مثله، وعلى هذا الأساس يكـون المـانع من حجّية الخبر المخالف للقرآن الكريم ليس مجرّد المخالفة فقط، وإنـما يـشترط في عدم حجّية الخبر المخالف أن يكون معارضاً لخبر آخر، كـما هـو الظـاهر مـن قولهعليه السلام: (**إذا ورد عليكم حديثان..**) فلو كان مجرّد المخالفة للقرآن كافياً لإسقاط حجّية الخبر، فلا داعي لقوله عليه السلام (**إذا ورد عليكم حـديثان**). ولـو كـان بـصدد علاج المخالفة مع القرآن، لكان ينبغي أن يقولعليه السلام للسائل انظر إلى الخـبر الـذي يخالف القرآن، من دون ذكر ورود حديثين، وبهذا يتّضح أن هذه الرواية تدلّ على أن الخبر المخالف للقرآن حجّة في حالة تعارضه مع خبر آخر.

ومن الجدير بالذكر أن نقول: أننا لا ندّعي أنّ هذه الرواية تفيد حجّيـة كـلّ خبر مخالف للقرآن حتى ولو كان ذلك الخبر مبايناً للقرآن الكريم؛ لأنّ الإمـامعليه السلام ليس بصدد بيان حجّية الرواية المخالفة أو عدم حجّيتها، فلا يوجد لهـا إطـلاق ليتمسّك به لإثبات حجّية كلّ خبر مخالف للقـرآن الكـريم، بـل الإمـام بـصدد علاج التعارض في الروايات التي هي حجّة في نفسها، وعليه فيستفاد من هـذه الرواية أن الخبر المخالف للقرآن إذا لم يتعارض مع خبر مثله فهـو حجّـة بنحـو الإجمال، والقدر المتيقّن منه هو حجّية المخصّص والمقيّد والحاكم.

أما كيف تكون هـذه الروايـة مخصّـصة لروايـات المجموعـة الثالثـة فـلأنّ روايات المجموعة الثالثة تنفي الحجّية عن كلّ خبر مخالف للقرآن الكريم سـواء كان بنحو المباينة أم العموم من وجه أم بنحو الحكومة والتخـصيص والتقييـد، وهذه الرواية يستفاد منها حجّية الحاكم والمخصّص والمقيّد، فيكون مفـاد هـذه الرواية أضيق من مفاد روايات المجموعة الثالثة التي تنفي الحجّية عن كلّ خـبر

---

(١) وسائل الشيعة، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

مخالف، وعليه فتختصّ روايات المجموعة الثالثة بخصوص الخبر المخالف بنحو المباينة أو العموم والخصوص من وجه.

• **قوله** قُدِّسَ سِرُّهُ: «**عدم شمول الحجّية للخبر المعارض للكتاب الكريم**».

في ضوء هذه المجموعة يطرح سؤال وهو: أن المخالفة للكتاب هل تصدق فيما إذا كان الخبر مخالفاً مع إطلاق من القرآن الكريم، كما تصدق فيما إذا كان مخالفاً مع عمومه، أم لا؟ في المسألة قولان:

القول الأوّل: لا فرق في أنحاء المخالفة بين المخالفة مع عموم الكتاب الكريم أو المخالفة مع إطلاقه، وهو ما ذهب إليه السيد الشهيد[1].

القول الثاني: عدم صدق المخالفة مع إطلاق الكتاب، وهو ما ذهب السيد الخوئي واستدلّ على ذلك بـ: «أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدّمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة، فالمستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كي يقال أن مخالفه زخرف وباطل»[2].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

ذكر السيد الشهيد أنّ ما ذكره السيد الخوئي غير تامّ؛ لأنه لو أريد منه تطبيق مبناه الذي اختاره في باب المطلقات من توقّف تمامية الإطلاق على عدم البيان الأعمّ من المتّصل والمنفصل، والكتاب إذا كان بالعموم كان بياناً رافعاً لموضوع الإطلاق في الخبر وإذا كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة لم يحكم العقل بالإطلاق في شيء منهما. ففيه:

«**أوّلاً**: عدم تمامية المبنى، على ما تقدّم توضيحه مفصّلاً.

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٣٣.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٣١.

وثانياً: لو سلّمت تماميّته فهو يتوقّف على أن تكون دلالة الدليل المنفصل بالوضع كي تكون صالحة لرفع الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فلا يصحّ تطبيقه على المطلقين، إذ لا يكون شيء منهما صالحاً لذلك إلاّ على معنى غير تامّ للبيان المأخوذ عدمه قيداً في مقدّمات الحكمة، على ما تقدّمت الإشارة إليه في أبحاث التعارض غير المستقرّ. فالظهور في المطلقين معاً منعقد وعنوان المخالفة صادق على الخبر المعارض مع إطلاق الكتاب أيضاً.

وإن أريد: أنّ الإطلاق دلالة سكوتية فلا يكون لفظاً وكلاماً ليكون قرآناً، ففيه:

أوّلاً: أن الإطلاق وإن كان يستفاد من السكوت وعدم ذكر القيد، إلّا أن عدم ذكر القيد متّصلاً بالخطاب يجعل الكلام ظاهراً في الإطلاق بحيث يكون السكوت حيثية تعليلية لإطلاق الخطاب القرآني نفسه.

وثانياً: إن الإطلاق لو فرضناه سكوتاً مع ذلك، كان كالدلالة اللفظية القرآنية من حيث كونه دلالةً قطعيةً سنداً. والمفروض - على ما سوف يأتي الحديث عنه - أن الميزان المستفاد من هذه الروايات في طرح ما يخالف الكتاب كونه مخالفاً مع دليل قطعي السند، وعلى أساسه عمّم هذا الحكم إلى المخالفة مع السنّة القطعية.

وإن أريد: أن الإطلاق ليس ظهوراً مستفاداً من الكتاب الكريم، وإنّما هو بحكم العقل فالمخالفة بين الخبر وبين حكم العقل لا الكتاب.

ففيه: أن الإطلاق ومقدّمات الحكمة عبارة عن تحليل حال المتكلّم في مقام كشف تمام مراده من كلامه باعتباره إنساناً عاقلاً ملتفتاً ولا يقصد بها براهين عقلية. ولذلك لم يكن يستشكل أهل العرف في استفادة الإطلاق كظهور عرفيّ لكلام المتكلّم»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧،ص ٣٣٠.

وعلى هذا الاساس فإن الصحيح عدم الفرق بين المخالفة مع عموم الكتاب الكريم، أو مع إطلاقه.

خلاصة ما تقدّم

• روايات العرض هي الروايات التي تأمر بعرض الحديث على الكتاب والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وهذه الروايات يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مجاميع:

• المجموعة الأولى: ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن الخبر الذي لا يوافق القرآن. وأشكل على هذه المجموعة بثلاثة إشكالات:

• الإشكال الأوّل: الروايات تدلّ على نفي الصدور لا نفي الحجّية.

• ونوقش هذا الإشكال بأن هذه الروايات نفت الخبر مع الاستنكار والتحاشي، وهذا يدلّ عرفاً على أنه ليس بحجّة.

• الإشكال الثاني: يلزم عدم حجّية كثير من الأخبار وهو باطل؛ لأنّ الكثير من التفصيلات لم تذكر في القرآن.

• نوقش الإشكال الثاني: بأن المستفاد عرفاً هو أن يكون الخبر زخرفاً فيما إذا كان له مضمون في القرآن ولم يوافق ذلك المضمون، ولا يستفاد منها كون الخبر زخرفاً إذا لم يكن موافقاً للقرآن لأجل عدم وجود مضمونه فيه.

• الإشكال الثالث: نعلم بالضرورة بصدور ما لا يوافق القرآن عن الأئمّة عليهم السلام، وهذا قرينة على حمل روايات هذه المجموعة على المخالفة بنحو التباين الكلّي، أو حملها على المخالفة في باب أصول الدين. ونوقش: أن ظاهر هذه الأخبار هو الخبر المخالف للقرآن بنحو التباين الكلّي.

• المجموعة الثانية: نفي الحجّية عن جميع روايات خبر الواحد التي لا يوجد لها شاهد من الكتاب، وتخصّص حجّية خبر الواحد بالخبر الذي له شاهد من القرآن. وأورد على هذه المجموعة بإشكالات متعدّدة منها:

• الإشكال الأوّل: هذه الأخبار تساوق عرفاً إلغاء حجّية الخبر مطلقاً.

• الإشكال الثاني: لا يمكن الاستناد في إلغاء حجّية خبر الواحد إلى خبر الواحد؛ لأنّ حجّية خبر الواحد ثبتت بالأدلّة القطعية.

• الإشكال الثالث: أن أخبار هذه المجموعة يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها؛ لعدم وجود شاهد عليها من الكتاب.

• المجموعة الثالثة: تدلّ على نفي حجّية ما يخالف الكتاب الكريم، لا أنها تسلب الحجّية عن غير الموافق. وواجهت روايات هذه المجموعة اعتراضين:

• الاعتراض الأوّل: أنها لا تختصّ بنفي الحجّية عن خصوص الخبر المخالف، بل تدلّ على نفي الحجّية عن كلّ أمارة سواء كانت هذه الأمارة خبراً أم إجماعاً أم شهرةً وغيرها من الأمارات.

• الجواب الأوّل: إن روايات هذه المجموعة تقدّم على دليل حجّية خبر الثقة، لحكومتها عليه.

• الجواب الثاني: لابدّ من تقديم روايات هذه المجموعة حتى لو قلنا أن النسبة بين روايات هذه المجموعة ودليل خبر الثقة هي العموم من وجه، لأنّ الخبر هو القدر المتيقّن من الأمارت الداخل في محلّ الابتلاء في وقت الصدور الذي يترقّب مخالفته للكتاب تارة وموافقته للكتاب تارة أخرى.

• الاعتراض الثاني: روايات هذه المجموعة تنفي حجّية كلّ ما يخالف القرآن، والمخالفة تصدق على التباين والعموم من وجه.

• الجواب الأوّل: المخصّص والمقيّد غير مخالف للكتاب.

الجواب الثاني: ليس كلّ ما خالف الكتاب ساقط عن الحجّية.

(١٣٤)

المقام الثاني

روايات العلاج

- المجموعة الأولى: روايات التخيير
- إمكان الحجّية التخييرية في مقام الثبوت
- جواب السيد الشهيد عن الإشكال الثبوتي
- تطبيقات فقهية

(٢)

روايات العلاج

ويمكن تصنيفُ رواياتِ العلاجِ إلى عدّةِ مجاميع، أهمُّها: مجموعةُ التخيير، ومجموعةُ الترجيح.

روايات التخيير

المجموعةُ الأولى: ما استدلَّ به من الروايات على التخيير، بمعنى جعل كلٍّ منهما حجّةً على سبيل التخيير، والحديثُ عن ذلك يقع: تارةً في مقام الثبوتِ وتصويرِ إمكانِ جعلِ الحجّيةِ التخييرية، وأخرى: في مقام الإثباتِ ومدى دلالةِ الروايات على ذلك.

أمَّا البحثُ الثبوتيُّ فقد يقالُ فيه: إنّ الحجّيةَ التخييريةَ غيرُ معقولة، لأنّه إمّا أن يُرادَ بها جعلُ حجّيةٍ واحدة أو جعلُ حجّيَّتين مشروطتين:

أمّا الأوّلُ: فهو ممتنعٌ؛ لأنّ هذه الحجّيةَ الواحدةَ إن كانت ثابتةً لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلفُ تخييريَّتِها.

وإن كانت ثابتةً للجامع بين الخبرَين بنحو مطلق الوجود - أي الجامعِ أينما وُجِدَ - لزم سريانُ الحجّيةِ إلى كلا الفردَين مع تعارضِهما، وإن كانت ثابتةً للجامع بنحوِ صرفِ الوجودِ لم تسرِ إلى كلٍّ مِن الخبرين لأنّ ما يتعلّقُ بصِرف الوجودِ لا يسري إلى الفرد، ومن الواضح أنَّ صرفَ وجودِ الجامع بينَ الخبرين ليس له مدلولٌ ليكون حجّةً في إثباته.

وأمَّا الثاني: فهو ممتنعٌ أيضاً لأنّ حجّيةَ كلٍّ من المتعارضين إن كانت مشروطةً بالالتزام به لزمَ عدمُ حجّيتهما معاً في حالة تركِ الالتزام بشيء

منهما، وإن كانت مشروطةً بترك الالتزامِ بالآخر لزمتْ حجّيتُهما معاً في الحالة المذكورة.

والجواب: أنّ بالإمكان تصويرَ التخيير بالالتزام بحجّيةِ كلٍّ منهما بشرط تركِ الالتزامِ بالآخر مع افتراضِ وجوبٍ طريقيٍّ للالتزام بأحدِهما.

الشرح

تمّ الكلام في القسم الأوّل من الروايات التي كانت بصدد علاج التعارض التي أطلق عليها روايات العرض على الكتاب، واتّضح أنها تسلب الحجّية عن الخبر المخالف للكتاب الكريم، فيما إذا كانت المخالفة بنحو التباين الكلّي أو العموم من وجه، وعدم سلب الحجّية عن الخبر المخالف للكتاب بنحو التخصيص والتقييد والحكومة. وفي المقام شرع المصنّف في روايات القسم الثاني التي يطلق عليها روايات العلاج، وهي على طوائف:

١. أخبار التخيير.

٢. أخبار الترجيح.

٣. أخبار التوقّف.

٤. أخبار الإرجاء.

وقد تعرّض السيد الشهيد في الحلقة الثالثة لأهمّ طائفتين، وهما روايات التخيير والترجيح.

المجموعة الأولى: روايات التخيير

وهي الروايات التي استدلّ بها على التخيير، بمعنى جعل كلّ من الخبرين المتعارضين حجّة على سبيل التخيير.

ويقع الكلام في هذه الروايات في بحثين:

الأوّل: البحث في إمكان وعدم إمكان جعل الحجّية التخييرية. أي البحث في أن الحجّية التخييرية هل هي معقولة ثبوتاً أم أنها مستحيلة في عالم الثبوت.

الثاني: البحث في دلالة الروايات، أي البحث في مقام الإثبات، بعد إمكانها ثبوتاً.

البحث الأول: إمكان الحجية التخييرية في مقام الثبوت

وفي هذا المقام نتساءل هل يمكن جعل الحجّية التخييريّة ثبوتاً للخبرين المتعارضين؟ كما لو ورد خبران صحيحان؛ من قبيل (صلِّ الجمعة) و(صلِّ الظهر من يوم الجمعة) مع علمنا من دليل خارجي بوجوب أحدهما واقعاً بنحو التعيين، ولجهلنا بالواجب الواقعي يقع التعارض بين هذين الخبرين. وفي المقام قد يقال بعدم إمكان جعل الحجّية التخييريَّة ثبوتاً، وذلك لأنّ الحجّية التخييرية إن كانت ترجع إلى جعل حجّية واحدة، أو حجتين مشروطتين، فكلاهما باطل:

أما بطلان الأوّل: (وهو أن الحجّية التخييرية إن كانت ترجع إلى جعل حجّية واحدة) فهذا لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة باطلة:

الاحتمال الأوّل: أن تكون الحجّية التخييرية هي حجّية واحدة ثابتة لأحد الخبرين المعيّن بالخصوص دون الخبر الآخر، أي تثبت الحجّية إما لخصوص الخبر الدالّ على صلاة الجمعة دون الخبر الدالّ على صلاة الظهر أو بالعكس.

وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّ هذه الحجّية هي حجّية تعيينية، وهو خلف الفرض من كون الحجّية تخييريّة.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الحجّية الواحدة ثابتة للجامع بنحو مطلق الوجود، أي المطلق الشمولي، كما في قولنا (أكرم العالم) الشامل لجميع العلماء؛ لأنّ الكلّي الطبيعي موجود بوجود أفراده، فحينئذٍ تسري الحجّية من الجامع إلى أفراده، وعليه يكون كلا الخبرين حجّة، وهو باطل؛ لاستحالة جعل الحجّية للخبرين المتعارضين.

الاحتمال الثالث: أن تكون هذه الحجّية الواحدة ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود، بمعنى جعل الحجّية للجامع بما هو جامع، وليس للجامع الموجود في هذا الفرد والجامع الموجود في ذاك الفرد.

وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّ الجامع بما هو جامعٌ لا مفاد له، وبتعبير آخر: «إن الحجّية التخييرية إن أريد بها حجّية الجامع نظير ما يقال في الوجوب التخييري المتعلّق بالجامع، فالحجّية لا يعقل تعلّقها بالجامع لا بنحو مطلق الوجود ولا بنحو صرف الوجود؛ لأنّ الأوّل يلزم منه حجّية كلا المتعارضين وهو محال، والثاني غير معقول في نفسه؛ لأنّ الجامع بين الإخبارين ليس خبراً له مدلول وكشف عن شيء. نعم، الجامع بين مدلولي الخبرين مدلول، ولكنه مدلول التزاميّ تقدّم الحديث عنه، وليس موضوعاً للحجّية»[1].

وأما بطلان الثاني – وهو جعل حجتين مشروطتين– فلأنه يرجع إلى أحد احتمالين، كلاهما باطل:

الاحتمال الأوّل: أن تكون حجّية الخبر مشروطة بالالتزام به، وحجّية الخبر الثاني مشروطة بالالتزام به أيضاً، أي إذا التزمت بالخبر الأوّل فهو حجّة عليك، وإذا التزمت بالخبر الثاني فهو حجّة أيضاً.

وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّ لازمه إذا لم نلتزم بهما لن يكون أيّ منهما حجّة، مع أننا فرضنا مطابقة إحدى الحجتين للواقع.

الاحتمال الثاني: أن نشترط حجّية أحد الخبرين بترك الالتزام بالآخر، وهو باطل ايضاً؛ لأنّ لازمه أنك إذا تركت الالتزام بكلا الخبرين يصير كلاهما حجّة، مع أن مفروض الكلام ثبوت أحدهما في الواقع، إما صلاة الظهر وإما صلاة الجمعة، ولا يمكن ثبوت كلا المتعارضين في عهدة المكلّف.

جواب السيد الشهيد عن الإشكال الثبوتي

يقول السيد الشهيد لكي نتخلّص من هذين المحذورين الثبوتيين – وهما لزوم حجّيتهما معاً كما في الاحتمال الأوّل، ولزوم عدم حجّيتهما معاً كما في

(١) الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص٤٤٧، تعليقة رقم (٩٥).

الاحتمال الثاني- يمكن للشارع أن يتوصّل إلى جعل التخيير بين الخبرين؛ وذلك بأن يجعل جعلين:

الجعل الأوّل: جعل طريقيّ آليّ مفاده وجوب الالتزام بأحد الخبرين بنحو التخيير، وهذا الجعل يمنع ثبوت حجّية كلا الخبرين عند عدم الالتزام بكلٍّ منهما، لأنّ هذا الجعل هو جعل طريقيّ لم ينشأ عن مصلحةٍ في نفس الالتزام بأحدهما، وإنما مفاده أن أحد الخبرين حجّة.

وبتعبير آخر: «يستكشف من نفس دليل الحجّية بالالتزام بوجوب الالتزام بأحدهما وهو حكم ظاهريّ طريقيّ؛ لوضوح عدم كونه واجباً نفسياً من الواجبات، وإنما روحه يرجع إلى الاهتمام وتنجيز مفاد أحد الخبرين في المورد»[1].

الجعل الثاني: مفاده إذا تركت الالتزام بأحد الخبرين فعليك بالآخر، فهو يجعل الحجّية لأحد الخبرين عند ترك الالتزام بالخبر الثاني، وكذلك يجعل الحجّية للخبر الثاني عند ترك الالتزام بالخبر الأوّل.

وبهذين الجعلين يمكن التخلّص من المحذورين المذكورين، ومن ثم نتوصّل إلى إمكان جعل الحجّية التخييريّة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وتبيّن إمكان جعل الحجّية التخيريّة ثبوتاً.

تعليق على النص

للسيد اليزدي في المقام كلام في أقسام التخيير إلى عقليّ وشرعيّ، وكلّ منهما إلى واقعي وظاهري، فمجموع أقسام التخيير على ما ذكره أربعة، هي:

القسم الأوّل: التخيير بين المتزاحمين، وقد يتعلّق التكليف بكلّ واحد منهما عيناً، والحاكم في هذا التخيير هو العقل في مقام الامتثال؛ لعدم تمكّن المكلّف

---

(١) الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص٤٤٧، تعليقة رقم (٩٦).

من الإتيان بهما معاً، ويطلق عليه أيضاً: التخيير العقلي الواقعي، ويلحق بهذا التخيير حكم العقل بالتخيير بين المتعارضين عند استقرار التعارض، بناءً على إمكان جعل المتعارضين في مقام التشريع، ولو على نحو الحجّة التخييرية، أو حجّية الواحد لا بعينه.

القسم الثاني: التخيير في الدوران بين المحذورين مع عدم دليل على التعيين، والتخيير هنا عقلي ظاهري.

القسم الثالث: التخيير في علاج التعارض المستقرّ بين الخبرين بمقتضى الأخبار العلاجية، والتخيير هنا شرعيّ ظاهريّ في مقام العمل.

القسم الرابع: التخيير فيما كانت المصلحة الملحوظة للشارع في شيئين أو أشياء مع كفاية أحدها في إحرازها، كما في خصال الكفّارة، والتخيير هنا شرعيّ واقعيّ.

وحينئذٍ لو فرض عدم دلالة النصّ الشرعي على التخيير بالخصوص بأداة ونحوها من الدلالات الوضعية، ولكن استكشفنا بحكم العقل التخيير بين موارد يعقل بكلّ منها أمر الشارع لأداء تكليف واحد، فيندرج التخيير حينئذٍ أيضاً في التخيير الشرعي الواقعي بقاعدة الملازمة بين الحكم الشرع وحكم العقل، وكذا في المتعارضين بناءً على الكشف النوعيّ الغالبي، لا التخيير بالأخبار العلاجية.

لكن حيث لا يوجد طريق للعقل إلى مناطات الأحكام، فلايمكن له الحكم بالتخيير؛ لاحتمال دخل عدم المعارض في اعتبار كلّ من المتعارضين، ومع عدم شمول دليل الاعتبار لا حجّية لهما حتى يكشف العقل الواقع بهما.

وهذا ما ذكره السيد اليزدي بقوله: «للتخيير أقسام:

• عقليّ واقعيّ كما في المتزاحمين، وميزانه إيجاب الشارع لكلّ من الشيئين عيناً بعد الفراغ عن تمامية الطلب والمصلحة في كلّ منهما مع كون المكلّف عاجزاً عن الإتيان بهما. فلو فرض عدم إمكان الإيجاب العيني من جانب الشارع لا

يحكم العقل بالتخيير، كما في مقامنا - بناءً على عدم إمكان جعل المتعارضين- فإنَّه لا يمكن الأمر بالعمل بهما حتى يحكم العقل بالتخيير بسبب العجز، ففي الحقيقة المانع من قبل المكلِّف لا المكلَّف.

• وعقليّ ظاهري كما في الدوران بين المحذورين مع عدم الدليل على التعيين.

• وشرعيّ واقعي كما في الخبرين إذا قلنا بالتخيير فيهما من جهة الأخبار العلاجية.

• وشرعيّ ظاهريّ كما في خصال الكفّارة؛ وملاكه كون المصلحة الملحوظة للآمر موجودة في شيئين أو أشياء مع كفاية أحدها في إحرازها.

ولو فرض عدم الحكم من الشارع في مثل هذا الموضوع بالتخيير؛ بمعنى عدم العلم به، واستكشفنا كون الأمر كذلك، يحكم العقل بالتخيير، وبقاعدة الملازمة يثبت شرعاً أيضاً، فهو أيضاً معدود من التخيير الشرعي، بخلاف القسم الأوّل فإنه لا يكون شرعياً بقاعدة الملازمة؛ لعدم جريانها؛ لأن المفروض أن الحكم الشرعي فيه هو التعيين.

وعلى ما ذكرنا فلو قلنا بعدم شمول أدلّة الحجّية لصورة التعارض، وعلمنا أن مناط الحجّية الكشف النوعيّ المحقّق في كلّ من الخبرين، فالعقل يحكم بالتخيير بمقتضى هذا المناط، ويصير تخييراً شرعياً بقاعدة الملازمة، لكن الفرض بعيد من حيث عدم إمكان العلم بالمناط، إذ لا أقلّ من احتمال كون عدم المعارض شرطاً في اعتبارهما، ومع فرض العلم به فالأمر كما ذكرنا، فليكن هذا على ذكر منك»[1].

تطبيقات فقهية

التطبيق الأوّل: مسألة ما إذا انحصر ثوب المصلّي في نجس وتمكّن من نزعه، وفي المقام ثلاثة أقوال:

---

(١) كتاب التعارض، السيد اليزدي: ص١٩٢-١٩٣.

القول الأوّل: وجوب الصلاة في ذلك الثوب النجس.

القول الثاني: وجوب نزع الثوب والصلاة عارياً.

القول الثالث: التخيير.

قوَّى السيد اليزدي في العروة القول الأوّل. ومنشأ الاختلاف في هذه المسالة هو تعارض الأخبار الواردة فيها، وقد وقع الكلام في ترجيح بعضها على بعضٍ بالمرجّحات غير المنصوصة اختلافاً شديداً.

قال السيد الخوئي: «ومنشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار الواردة في المسألة فقد ورد في جملة من الأخبار الصحاح الأمر بالصلاة في الثوب المتنجس... وبإزائها جملة من الأخبار دلّت على وجوب الصلاة عارياً ... ومنها غير ذلك من الأخبار، هذه هي الأخبار الواردة في المسألة.

فمن الأصحاب من رجّح الطائفة السابقة على الثانية؛ لاشتمالها على المرجّح الداخلي أعني صحّتها وكونها أكثر عدداً من الثانية، ومنهم من عكس الأمر؛ لاشتمال الطائفة الثانية على المرجّح الخارجي - أعني عمل المشهور على طبقها- ومنهم جمع ثالث قد أخذوا بكلّ واحدة من الطائفتين لما فيهما من المرجّحات، ومن هنا ذهبوا إلى التخيير بين الصلاة عارياً وبين الإتيان بها في الثوب المتنجس.

وذهب صاحب المدارك إلى عدم المعارضة بين الطائفتين؛ لأن الطائفة الأولى صحاح بخلاف الثانية ولا اعتبار بغير الصحيحة ولو كانت موثّقة.

وما ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ متينٌ على ما سلكه من عدم حجّية غير ما يرويه الإمامي العدل أو الثقة، وأما بناء على ما هو الصحيح المعمول به من كون الموثّقة كالصحيحة في الاعتبار، فلا وجه لما أفاده؛ لأن الطائفتين حينئذٍ على حدّ سواء ولا يكون وصف الصحّة مرجّحاً أبداً، ومعه لا مزيّة في البين والطائفتان متعارضتان»[1].

---

(١) كتاب الطهارة، السيد الخوئي: ج٢، ص٣٨٦-٣٨٨.

وبعد بحثٍ طويل عالج بين الطائفتين، حيث قال: «فالصحيح في وجه المعالجة أن يقال: إنَّ لكلّ من الطائفتين نصّاً وظهوراً، ومقتضى الجمع العرفي بينهما أن نرفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الأخرى على ما هو الضابط الكلّي في علاج المعارضة بين الدليلين حيث يقدّم ما هو أقوى دلالة على الآخر، فالأظهر يتقدّم على الظاهر، والنصّ يتقدّم على الأظهر، وهذا جمع عرفيّ لا تصل معه النوبة إلى الترجيح، وحيث إنَّ الطائفة الثانية صريحة في جواز الصلاة عارياً وظاهرة في تعيّنها، فإن الإطلاق في صيغ الأمر والجملات الخبرية وسكوت المتكلّم عن ذكر العدل في مقام البيان يقتضي التعيين، والطائفة المتقدّمة صريحة في جواز الصلاة في الثوب المتنجّس وظاهرة في تعيّنها، فنرفع اليد عن ظهور كلّ منهما بنصّ الأخرى لا محالة والنتيجة هي التخيير، وأنّ المكلّف لابدّ من أن يأتي بأحدهما: فإما أن يصلّي في الثوب المتنجس، وإما أن يصلّي عارياً كما ذهب إليه جمع من المحقّقين»[1].

أما السيد الخميني فقد حكم بترجيح النصوص الآمرة بالصلاة عرياناً، لمخالفة هذه الطائفة للعامّة، ولأن الشهرة القدمائية الفتوائية على طبقها، حيث قال بعد بحث مفصّل: «فصارت الروايات متعارضة، فلا ينبغي الإشكال في ترجيح الروايات الحاكمة بالصلاة عارياً على معارضاتها، بل لا تصلح هي للحجّية، لإعراض الطبقة الأولى من أصحابنا عنها، والميزان في وهن الرواية هو إعراض تلك الطبقة المتقدّمة... ففي مثل المقام يقال: كلّما ازدادت الروايات صحّة وكثرة ازدادت ضعفاً ووهناً، هذا مع موافقتها لمالك وغيره ممن تقدّم ذكره ولأبي حنيفة غالباً، والروايتان الآمرتان بالصلاة عارياً مخالفتان لأبي حنيفة ومالك وهما من عمد الفقهاء من أهل الخلاف في عصر صدور الروايات، ولم

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٣٩٠-٣٩١.

يكن الشافعي موجوداً فيه، بل لعلّه لم يكن معتمداً في زمن أبي الحسن عليه السلام، فإنه كان شابّاً في عصره، فلا ينبغي الإشكال في تعيّن الصلاة عارياً»[1].

التطبيق الثاني: مسألة من نسي ركعة من صلاته، ثم تذكّر بعد الفراغ منها وبعد ارتكابه فعل ما ينافي الصحّة عمداً أو سهواً.

فقد ذهب المشهور إلى بطلان الصلاة؛ خلافاً للصدوق في المقنع - على ما نسب إليه[2] - حيث حكم بالصحّة وعدم وجوب القضاء.

ومنشأ الاختلاف في ذلك وقوع المعارضة بين نصوص المقام وقوّة ما يخالف منها رأي المشهور سنداً ودلالة، مع عدم إمكان حمله على التقية؛ لتوافق العامّة مع المشهور، وقد حكم السيد الخوئي بترجيح الطائفة الموافقة للمشهور، وإلا فالتساقط والرجوع إلى عموم ما دلّ على البطلان بفعل المنافي، والنتيجة وجوب القضاء، حيث قال - بعد أن ذكر النصوص في المقام وتحقيقها-: «هذه الأخبار - كما ترى- تعارض الطائفة الأولى معارضة واضحة، ولا سبيل إلى التوفيق بينهما بوجهٍ لصراحة هذه في البطلان كصراحة تلك في الصحّة، والسند قويّ من الطرفين كالدلالة، كما لا سبيل إلى الحمل على التقيّة؛ لاتّفاق العامّة أيضاً على البطلان، كما قيل كالخاصّة، فما قيل في وجه الجمع من الحمل على الاستحباب أو على النافلة، أو على من لم يستدبر، أو لم يستيقن الترك أو التقية كما استجود الأخير في الحدائق بناءً على ما أصّله في مقدّمات كتابه من عدم اشتراط الموافقة للعامّة في الحمل على التقية، كلّ ذلك ساقط لا يمكن المصير إليه؛ لعدم كونه من الجمع العرفي في شيء، والجمع التبرّعي المبنيّ على ضرب من التأويل الذي كان يسلكه الشيخ قدس سره لا نقول به كمبنى الحدائق في التقيّة.

---

(١) كتاب الطهارة: ج٣، ص٥٩٦-٥٩٧.

(٢) انظر كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج٦، ص٨١ .

إذن لا مناص من الالتزام باستقرار المعارضة؛ وحينئذٍ فإن أمكن إعمال قواعد الترجيح وإلّا فمقتضى القاعدة التساقط، ولا شكّ أن ما دلّ على البطلان مطابق لفتوى المشهور، بل لم ينقل القول بالصحّة إلا عن الصدوق في المقنع كما مرّ. فما دلّ على الصحّة معرض عنه عند الأصحاب، فإن كفى لك في الترجيح على ما يراه القوم، أو قلنا بأن ما دلّ على البطلان يعدّ من الروايات المشهورة المجمع عليها بين الأصحاب وما بإزائها من الشاذّ النادر قدّمت تلك الأخبار، وإلا فيتساقطان، فيرجع حينئذٍ إلى عمومات أدلّة القواطع من الحدث والاستدبار ونحوهما التي نتيجتها البطلان أيضاً؛ لعدم إمكان تدارك الفائت بعد حصول المبطل . فالمتعيّن ما عليه المشهور»[1].

وفي ختام البحث قال: «والمتحصّل من جميع ما قدّمناه أن الروايات في المقام متعارضة متساقطة والمرجع حينئذٍ عموم ما دلّ على البطلان بارتكاب المنافي، إذ لم يثبت شيء على خلافه»[2].

التطبيق الثالث: المسافر إذا عدل عن قصد السفر بعد الإتيان بصلاته قصراً، وقبل أن يبلغ إلى حدّ المسافة الشرعية، فهل يجب عليه الإعادة أو القضاء أم لا؟ في المقام قولان:

القول الأوّل: نفي الإعادة والقضاء، وهو المشهور بين القدماء.

القول الثاني: الإعادة والقضاء، وهو قول الشيخ في الاستبصار.

ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص واستقرار تعارضها؛ لقوّة الطائفتين سنداً ودلالة.

وفي المقام قال السيد الخوئي – بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها–:

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج٦، ص٨١ – ٨٢.

(٢) المصدر السابق: ص٨٣.

«وحينئذٍ فإن جعلنا عملهم مرجّحاً للرواية، أو قلنا أن الإعراض موجب لسقوط الصحيحة عن الحجّية فيتعيّن العمل بصحيحة زرارة، وإلّا - كما هو الصحيح - فالروايات متعارضة متساقطة.

والمرجع حينئذٍ ما تقتضيه القاعدة من لزوم الإعادة عملاً بالروايات الكثيرة الدالّة على أنه لا تقصير في أقلّ من بريدين، أو ثمانية فراسخ. وبما أنه لم يقطع هذا المقدار حسب الفرض - لمكان العدول عن القصد قبل بلوغ المسافة- فالوظيفة الواقعية لم تكن إلا التمام وإن تخيّل أنها القصر، فلا مناص من إعادتها بعد عدم قيام الدليل على الإجزاء حسبما عرفت.

[إلى أن قال في ختام البحث:] فتحصّل أنّ وجوب القضاء فضلاً عن الإعادة لو لم يكن أقوى، فلا ريب أنه أحوط»[1].

التطبيق الرابع: مسألة وجوب ذكر خاصّ في سجدتي السهو، حيث وردت فيه نصوص متعارضة، فقد دلّ موثّق عمّار[2] على عدم لزوم ذكر خاصّ في سجدتي السهو، ودلّ صحيح الحلبي على وجوبه[3] وحمل بعضُ الموثّقة على التقية، أمّا السيد الخوئي فقد رجّح - على فرض عدم الحمل على التقية لو لم يثبت ما نسب إلى العامّة، من عدم وجوبه- صحيح الحلبي لاشتهار نقله؛ نظراً إلى نقله المشايخ الثلاثة بأسانيد عديدة، ولأضبطية الحلبي عن عمار، حيث قال: «وعليه فإن ثبت ما نسب إلى العامّة... فيتعيّن العمل بالصحيحة»[4].

---

(١) كتاب الصلاة، السيد الخوئي: ج٨، ص٩١- ٩٣.

(٢) الوسائل: باب٢٠، من أبواب الخلل، حديث١.

(٣) الوسائل: باب٢٠، من أبواب الخلل، حديث٣.

(٤) كتاب الصلاة، السيد الخوئي: ج٦، ص٣٧٧.

(١٣٥)

البحث الثاني

إمكان جعل الحجية التخييرية إثباتاً

- مقدّمة في الفرق بين التخيير الفقهي والأصولي
- الروايات الدالّة على التخيير
- الرواية الأولى ومناقشة الاستدلال بها
  - ✓ ظاهر السؤال عن الحكم الواقعي
  - ✓ لا يستفاد التخيير الظاهري في حالات التعارض المستقرّ
- أقوال الأعلام في إرادة الحكم الواقعي

وأمّا البحثُ الاثباتيُّ فهناك رواياتٌ عديدةٌ استُدلَّ بها على التخيير.

منها: روايةُ عليِّ بن مهزيارٍ، قال: «قرأتُ في كتابٍ لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلفَ أصحابُنا في رواياتِهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتَي الفجر في السَّفر فروى بعضُهم: أن صلِّهما في المحمل، وروى بعضُهم: لا تصلِّهما إلاّ على الأرض، فأعلِمْني كيف تصنعُ أنت لأقتدِيَ بك في ذلك؟ فوقّع عليه السلام: موسّعٌ عليك بأيّةٍ عملتَ».

وفقرة الاستدلال منها: قوله عليه السلام: «موسَّعٌ عليك بأيّةٍ عملتَ» الواضحُ في الدلالة على التخيير وإمكانِ العمل بكلٍّ من الحديثين المتعارضين.

ولكن نلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: أنّ الظاهر منها إرادةُ التوسعة والتخيير الواقعيِّ لا التخييرِ الظاهريِّ بين الحجّيتين؛ لظهور كلٍّ من سؤال الراوي وجوابِ الإمام في ذلك.

أمّا ظهورُ السؤال فلأنّه مقتضَى التنصيص مِن قبلِه على الحكم الذي تعارضَ فيه الخبران، والظاهر في استعلامِه عن الحكم الواقعي على أنّ قوله «فأعلِمْني كيف تصنعُ أنتَ لأقتدِيَ بك؟» كالصريح في أنّ السؤالَ عن الحكم الواقعيِّ للمسألة، فيكونُ مقتضى التطابقِ بينه وبين الجواب كونَ النظر في كلام الإمام عليه السلام إلى ذلك أيضاً؛ إذ لا وجهَ لصرف النظر مع تعيين الواقعةِ عن حكمها الواقعيِّ إلى الحكم الظاهريِّ العامّ.

وأما ظهورُ الجوابِ في التخيير الواقعيِّ فباعتبار أنّه المناسبُ مع حال الإمام عليه السلام العارفِ بالأحكامِ الواقعيّةِ والمتصدّي لبيانها، فيما إذا كان السؤالُ عن واقعةٍ معيّنةٍ بالذات.

وثانياً: لو تنزَّلْنا وافترَضْنا أنّ النظرَ إلى مرحلةِ الحكمِ الظاهريّ والحجّيةِ فلا يمكنُ أن يُستفادَ من الرواية التخييرُ في حالات التعارضِ

المستقرّ؛ لأنّ مورَدها التعارضُ بين مضمونين بينهما جمعٌ عرفيٌّ بحملِ النهيِ على الكراهة بقرينةِ الترخيص، فقد يُرادُ بالتخيير حينئذٍ التوسعةُ في مقام العملِ بالأخذِ بمفاد دليلِ الترخيص أو دليلِ النهي؛ لعدم التنافي بينهما، لكون النهيِ غيرَ إلزاميٍّ، لا جعل الحجّيةِ التخييريةِ بالمعنى المدَّعى.

الشرح

بعد أن ثبت في البحث السابق إمكان جعل الحجّية التخييرية ثبوتاً، شرع المصنّف في البحث الإثباتي، وهو البحث في دلالة الروايات على الحجّية التخييرية لأحد الخبرين في عالم الإثبات، وعدمها.

وقبل الولوج في الروايات التي استدلّ بها على الحجّية التخييرية، لابدّ من تقديم مقدّمة في الفرق بين التخيير الفقهي والتخيير الأصولي، وبيان أن المقصود من الحجّية التخييرية هو التخيير الأصولي أي التخيير في الحجّية، لا التخيير الفقهي الذي هو التخيير الواقعي.

مقدّمة في الفرق بين التخيير الفقهي والأصولي

المراد من التخيير الفقهي: هو أن المكلّف في سعة ابتداء من جهة اختيار أحد التكليفين وتطبيقه في مقام العمل، بمعنى أن وظيفته هي اختيار أحد التكليفين ابتداء، فالنصّ الشرعي المتكفّل لبيان التخيير الفقهي يحدّد التكاليف الواقع كلّ واحد منها طرفاً للتخيير، ويكون المكلّف عندها مسؤولاً عن اتّخاذ أحد التكاليف وتطبيقها في مقام الامتثال، فيكون المكلّف مخيّراً واقعاً بين الإتيان بفعل وتركه أو الإتيان بفعلٍ آخر؛ نظير التخيير في الصلاة في الأماكن الأربعة بين القصر والتمام أو التخيير في خصال الكفّارة، ويطلق عليه بالتخيير الواقعي.

أمّا التخيير الأصولي فهو بمعنى جعل الحجّية لأحد الدليلين تخييراً، ومع اختيار أحد الدليلين بعد ثبوت الحجّية له تخييراً يكون المكلّف مسؤولاً عن العمل بالتكليف المستفاد بواسطة الدليل المختار، ويكون ذلك التكليف هو المتعيّن عليه بعد اختيار دليله، وكأنه لا يوجد تكليف آخر مفاد بواسطة دليل آخر.

وبتعبير آخر: التخيير الأصولي لا نظر له إلى مؤدّى الدليلين وما يشتملان عليه من تكليفين، وإنما نظره إلى نفس الدليلين وجعل الحجّية لهما تخييراً، ويكون لزوم العمل بتكليف دون آخر مترتّباً على اختيار أحد الحجّتين، وبعد اختيار إحدى الحجّتين تكون وظيفة المكلّف العمل بمؤدّاها تعييناً.

وعليه يكون التخيير الأصولي من وظيفة المجتهد لا العامّي، لأنّ التخيير الأصولي في المقام يرجع إلى التخيير في الحجّية؛ وذلك وظيفة المجتهد فيفتي على طبق إحداها مخيّراً ويعمل المقلّد العامّي على طبق فتواه.

ويطلق عليه بالتخيير الظاهري، لأنّه تخيير في الأخذ بإحدى الحجّتين، وبما أن الحجّية هي حكم ظاهري، فيكون التخيير في الحجّية تخييراً في الحكم الظاهري.

البحث الثاني: الروايات الدالة على التخيير

توجد روايات متعدّدة دالّة على التخيير، استعرض المصنّف ثلاثة منها:

الرواية الأولى: رواية علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتابٍ لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: أنْ صلِّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلَّا على الأرض فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك فوقع عليه السلام: **موسّع عليك بأية عملت**».

وفقرة الاستدلال في هذا التوقيع الشريف هي قوله عليه السلام: «**موسّع عليك بأية عملت**». وهي ظاهرة في التخيير والأخذ بأيٍّ شاء من الخبرين المتعارضين، وعليه يكون التخيير الذي تدلّ عليه هذه الرواية هو التخيير الأصولي أي التخيير في الحجّية، بمعنى جعل الحجّية لأحد الخبرين تخييراً فلو اختار أحد الخبرين، يترتّب عليه وجوب العمل بالتكليف المستفاد بواسطة الخبر المختار.

مناقشة الاستدلال بالرواية

نوقش الاستدلال بالرواية على التخيير في الحجّية بمناقشتين:

المناقشة الأولى: ظاهر السؤال عن الحكم الواقعي: إن الرواية ليست بصدد التخيير الظاهري أي التخيير في الحجّية والأخذ بأحد الخبرين، وإنما بصدد بيان التخيير الواقعي وأن المكلّف مخيّر واقعاً في الإتيان بالصلاة في المحمل أو على الأرض، وذلك لنكتتين:

النكتة الأولى: هي النكتة الموجودة في كلام السائل وهي أنه سأل عن واقعة معيّنة وهي الصلاة في المحمل أو على الأرض، الظاهر هو السؤال عن الحكم الواقعي لتلك الواقعة، لأنّ الإنسان بطبيعته يفتّش عن الواقع، لاسيّما وأن المسؤول هو المعصوم عليه السلام، لأنّ الإنسان يبحث عن الحكم الظاهري بعد العجز عن الحكم الواقعي.

وحيث إنّ السؤال عن الحكم الواقعي، لابدّ أن يكون الجواب عن الحكم الواقعي أيضاً؛ بمقتضى أصالة التطابق بين السؤال والجواب، لأنّه المناسب مع وضع الإمام عليه السلام وكونه عالماً بالأحكام الواقعية، ومتصدّياً لبيانها.

نعم، لو كان السؤال عن أمرٍ كلّي وواقعةٍ غير معيّنة، من قبيل أن يسأل إذا ورد الحديثان المتعارضان، فما ذا نعمل يا بن رسول الله؟ لأمكن أن يقال إن السؤال عن الحكم الظاهري، لكن السؤال في المقام عن واقعة معيّنة.

النكتة الثانية: في كلام السائل أيضاً، وهي قوله: «فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك» وهي صريحة في السؤال عن الحكم الواقعي؛ لأنّ الإمام عليه السلام يعمل بعلمه الذي هو طبق الواقع.

المناقشة الثانية: عدم استفادة التخيير الظاهري: لو سلّمنا أن الإمام عليه السلام كان ناظراً في جوابه إلى بيان الحكم الظاهري والذي هو التخيير في الأخذ بأحد الخبرين، إلا أنه على الرغم من ذلك نقول: إنه لا يستفاد من كلام الإمام عليه السلام

بيان التخيير الظاهري في حالات التعارض المستقرّ وعدم إمكان الجمع العرفي بينهما، الذي هو محلّ كلامنا في المقام؛ لأنّ الخبرين المتعارضين المذكورين وجواب الإمام عليه السلام بالتخيير، نجد بينهما جمعاً عرفياً؛ لأنّ العرف حينما يواجه أمراً ونهياً على موضوع واحد، فإنه يحمل الأمر على الترخيص بالفعل، ويحمل النهي على الكراهة، وفي المقام نجد أن أمر الإمام عليه السلام بالصلاة على الأرض والجواز في أن يصلّيها في المحمل، وهو جمع عرفيّ بحمل دليل الأمر على الاستحباب، ودليل النهي على الكراهة، فيستحبّ أن يصلّي على الأرض، وتكره الصلاة في المحمل، فيكون مدلول الحديث حجّية كلّ من الخبرين في نفسه لعدم التعارض بينهما، والتوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد الترخيص وهو الصلاة في المحمل أو الأخذ بدليل الأمر والصلاة على الأرض، لكون الأمر استحبابياً لا لزومياً، ومن الواضح أن هذا المعنى يصلح عرفاً أن يكون هو المراد من قوله عليه السلام **(موسّع عليك بأية عملت)**، وعليه فلا تدلّ الرواية على التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين تعارضاً مستقرّاً، الذي محلّ بحثنا في المقام.

أقوال الاعلام في إرادة الحكم الواقعي من الرواية

ذكر السيد الخوئي أنه لايمكن الاستدلال بالرواية في المقام لأن الظاهر منها إرادة التخيير الواقعي حيث قال: «ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير أن التخيير واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره، لكان الأنسب بيانه، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين: ولا إطلاق لكلام الإمام عليه السلام ولا عموم حتى يتمسّك بهما يتعدّى عن مورد الرواية إلى غيره»[1].

وقال الشيخ المظفر: «من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٥.

العمل بكلّ من المرويّين؛ باعتبار أنّ الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً، لا أن المراد التخيير بين الروايتين. فيكون الغرض تخطئة الروايتين، وهو احتمال قريب جداً، لا سيّما أن السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين، بل السؤال عن كيفية عمل الإمام ليقتدى به، أي أنه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي أن يطابق السؤال، فكيف صحّ أن يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين؟ وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه»[1].

وقال السيد الكلبايكاني: «كون المكلّف في سعة من الأمر والنهي الواقعيين حتى يعلم حكم الواقعة، لا أنه في سعة الأخذ بأحد الخبرين، كما هو المدّعى»[2].

وأما السيد محمد الروحاني فقد ناقش في إرادة الحكم الواقعي من الرواية، حيث قال: «وأما **دعوى**: (كون الأنسب مع هذا السؤال هو بيان الحكم الواقعي لو كان غير التخيير لا الحكم بالتخيير بين الحديثين) **فمندفعة**: بأنّ إغماض الإمام عليه السلام عن بيان الحكم الواقعي في المسألة الخاصّة ببيان حكم كلّي في المسألة الأصولية الكثيرة الابتلاء، يمكن أن يكون لمصلحة هناك في نفسه كالمصلحة في عدم الابتداء ببيان الحكم؛ مضافاً إلى إمكان دعوى عدم كون المسؤول عنه هو الوظيفة الواقعية بالنسبة إلى الصلاة، وإنما هو حكم الاختلاف بين الأخبار في المورد . فالجواب المناسب هو بيان الحكم لمقام المعارضة، لا بيان الوظيفة العملية الفرعية»[3].

---

(١) أصول الفقه: ج٣، ص٢٤١.

(٢) إفاضة العوائد: ج٢، ص٣٧٩.

(٣) منتقى الأصول: ج٧، ص ٤٢٨.

(١٣٦)

الرواية الثانية

- مناقشة السيد الشهيد للاستدلال بالرواية الثانية
- أقوال الأعلام في الرواية

ومنها: مكاتبةُ الحميريِّ عن الحجّة عليه السلام إذ جاء فيها «يسألُني بعضُ الفقهاءِ عن المصلّي إذا قام مِن التشهّدِ الأوّلِ إلى الركعة الثالثةِ هل يجبُ عليه أن يكبّر، فإنّ بعضَ أصحابنا قال: لا يجبُ عليه التكبيرُ ويجزيه أن يقول: بحولِ الله وقُوَّتِه أقومُ وأقعد؟ فكتب عليه السلام في الجواب: «إنّ فيه حديثين: أمّا أحدُهما فإنّه: إذا انتقلَ من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى فعليه التكبيرُ، وأمّا الآخرُ فإنّه رُوي: إذا رفعَ رأسَه من السجدةِ الثانيةِ وكبّر ثمّ جلسَ ثمّ قامَ، فليس عليه في القيام بعدَ القعودِ تكبيرٌ، وكذلك التشهّدُ الأوّلُ يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذتَ من جهةِ التسليمِ كان صواباً»».

وفقرةُ الاستدلالِ منها: قولُه عليه السلام «وبأيّهما أخذتَ من جهة التسليم كان صواباً». والاستدلالُ بها لعلّه أوضحُ من الاستدلال بالرواية السابقة، باعتبارِ كلمةِ «أخَذْتَ مِن جهةِ التسليم» التي قد يُستَشعرُ منها النظرُ إلى الحجّيةِ والتعبّدِ بأحد الخبرين.

والصحيحُ: أنّ الاستدلالَ بالرواية غيرُ وجيهٍ؛ لأنّ السائلَ في هذه الرواية لم يفرضْ خبرَين متعارضَين، وإنّما سألَ عن مسألةٍ اختلف الفقهاءُ في حكمِها الواقعيِّ، وإنّما يرادُ الاستدلالُ بها على التخيير باعتبار ما في جواب الإمامِ عليه السلام من نقلِ حديثينِ متخالَفين وترخيصهِ في التسليم بأيّهما شاء، إلاّ أنّ هذا الجوابَ غيرُ دالٍّ على التخيير المدّعَى؛ وذلك لعدّة أمور:

الأوّلُ: ظهورُ كلامِ الإمامِ عليه السلام في الرخصةِ الواقعيّةِ، لا التخييرِ الظاهريِّ بين الحجّتين، كما تقدّمَ في الروايةِ السابقة.

الثاني: أنّ جملةَ «وكذلك التشهّدُ الأوّل يجري هذا المجرى» تارةً تُفترضُ جزءاً من الحديث الثاني، وأخرى تفترضُ كلاماً مستقلاً يضيفُه

الإمام إلى الحديثين.

فإذا كانت جزءاً من الحديث ـ ولو بقرينة أنّه موردٌ لسؤال الراوي الذي قال عنه الإمامُ: إنّ فيه حديثين ـ كان الحديثانِ متعارضين؛ إلا أنهما من التعارض غير المستقرّ الذي فيه جمعٌ عرفيٌّ واضح، لا باعتبار أخصّيّةِ الحديثِ الثاني فحسب، بل باعتبار كونِه ناظراً إلى مدلول الحديثِ الأوّلِ وحاكماً عليه. وعدمُ استحكامِ التعارضِ بين الحاكم والمحكوم أمرٌ واضح عرفاً، ومقطوعٌ به فقهياً بحيث لا يُحتَملُ أن يكون للشارع حكمٌ على خلاف الجمعِ العرفيِّ فيه، فيكون هذا بنفسه قرينةً على أنّ المقصودَ من التخييرِ الترخيصُ الواقعيّ.

وإذا كانت جملةً مستقلّةً وكان الحديثُ الثاني متكفّلاً لحكم القيامِ مِن الجلوسِ بعد السجدةِ الثانية، وأنّه ليس على المصلّي تكبيرٌ فيه، فلا تعارضَ بين الحديثين في موردِ سؤالِ الراوي وهو الانتقالُ من التشهّدِ إلى القيام، فيكون هذا بنفسه قرينةً على أنّ المرادَ هو الترخيصُ الواقعيّ.

الثالثُ: أنّه لو تمّت دلالةُ الروايةِ على التخييرِ الظاهريِّ في الحجّية فمورِدُها الحديثانِ القطعيّانِ اللذان نقلَهما الإمامُ بنفسه، كما يناسبُه التعبيرُ عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنّةً ثابتةً عن آبائه المعصومين، فلا يمكنُ التعدّي منه إلى التعارض بين خبرين ظنّيين سنداً؛ لاحتمال أن يكونَ مزيدُ اهتمامِ الشارع بالقطعيَّين موجباً لجعل الحجّية التخييريةِ في موردِهما خاصّة.

الشرح

لا يخفى أنّه في هذه الرواية لم يكن السائل قد سأل عن علاج خبرين متعارضين، لأنّ السائل سأل عن اختلاف الفقهاء، أما الإمام الحجّة عجل الله فرجه الشريف، فقال: توجد روايتين وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً، يعني أيّاً من الخبرين جعلته حجّة على نفسك كان صواباً. ولعلّ الاستدلال بهذه الرواية أوضح من السابقة؛ باعتبار أنه يُستشعر من فقرة (بأيهما أخذت) الأخذ في مقام الحجّية والتعبّد بأحد الخبرين، وهو التخيير الظاهري، لا التخيير الواقعي بين الخبرين في مقام العمل والامتثال.

مناقشة السيد الشهيد للاستدلال بالرواية الثانية

يرى السيد الشهيد أنّ الصحيح عدم تمامية الاستدلال بالرواية على التخيير في الحجّية، لأنّ السائل لم يسأل عن علاج التعارض بين خبرين متعارضين، بل سأل عن الحكم الواقعي لمسألةٍ اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي، وعلى هذا الأساس فإن الاستدلال على التخيير في الحجّية إنما يكون باعتبار ما في جواب الإمام عليه السلام من وجود حديثين متخالفين، وأنه عليه السلام رخّص بأيّ الخبرين شاء، حيث قال: «**بأيّ الخبرين أخذت من باب التسليم وسعك**».

لكن جواب الإمام عليه السلام غير دالّ على التخيير في الحجّية؛ لعدّة أمور:

الأمر الأوّل: ظهور كلام الإمام عليه السلام في أن المقصود بالتخيير هو التخيير الواقعي لا التخيير الظاهري بين الحجّيتين، إما من جهة كونه ظاهر حال الإمام عليه السلام دائماً إذا كان متعرّضاً لبيان حكم مسألة معيّنة، فإنّه عليه السلام يبيّن حكمها الواقعي، وهو المناسب إذ إنّه عليه السلام العالم بالأحكام الواقعية.

وإما من جهة ظهور سؤال الراوي في الاستفهام عن الحكم الواقعي

للمسألة، وعليه يكون مقتضى أصالة التطابق بين السؤال والجواب هو أن النظر إلى التخيير الواقعي أيضاً.

الأمر الثاني: أن فقرة **(وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذه المجرى)** الذي تضمّنها جواب الإمام عليه السلام، تارة نفرضها جزءاً من الحديث الثاني الذي نقله الإمام الحجّة عجل الله فرجه الشريف، وأخرى نفترضها كلاماً مستقلاً أضافه الإمام الحجّة عليه السلام إلى الحديثين.

فإن أخذنا بالافتراض الأوّل – وهو أن هذه الفقرة المذكورة هي جزء من الحديث الثاني، وليست كلاماً لصاحب الزمان عجّل الله فرجه– فحينئذٍ نقول: إن الخبرين متعارضان، لأنّ الحديث الأوّل يثبت التكبير عند الانتقال من حالةٍ إلى حالةٍ مطلقاً، فيشمل حالة الانتقال إلى القيام بعد التشهّد، والحديث الثاني ينفي التكبير في حالة الانتقال من التشهد إلى القيام، ومع ذلك يتحقّق التعارض، فحكم الإمام عليه السلام بالتخيير.

لكن يرد على ذلك أن هذا التعارض بين الحديثين ليس تعارضاً مستقرّاً، بل هو تعارض غير مستقرّ؛ لإمكان الجمع العرفي بينهما، لأنّ الحديث الثاني أخصّ من الحديث الأوّل؛ إذ الحديث الأوّل يثبت التخيير في حالة الانتقال من حالة إلى حالة بشكل مطلق، والحديث الأوّل ينفي التكبير في حالة الانتقال من السجدة أو من التشهّد إلى القيام فقط، فيكون الثاني أخصّ من الأوّل، فيجمع بينهما جمع عرفي بحمل العامّ على الخاصّ، فيكون الحديث الثاني مقدّماً على الأوّل بالأخصّية، وعليه يكون التكبير ثابتاً في جميع حالات الانتقال من حالة إلى حالة، إلا في حالة الانتقال من السجدة أو من التشهّد إلى القيام.

بل يكون الحديث الثاني مقدّماً على الحديث الأوّل؛ لكونه حاكماً عليه؛ لأنّ الحديث الثاني ناظر إلى الأوّل، أي ناظر إلى حكم التكبير الثابت في موارد

الانتقال من حالة إلى حالة، ونافٍ له في حالة الانتقال من الجلوس إلى القيام، وحينئذٍ يجب تقديم الحاكم على المحكوم، وعلى هذا الأساس فإنّ حكم الإمام بالتخيير في مورد الحاكم والمحكوم يكون قرينة على أنه ليس المراد من التخيير في كلام الإمام – عجل الله فرجه– هو التخيير الظاهري بين الخبرين.

وأما إذا افترضنا كون فقرة (**وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرى**) على أنها فقرة مستقلّة وأنها من قول الإمام صاحب الأمر، فعلى هذا الفرض لا يحصل تعارض بين الخبرين اللذين نقلهما الإمام عليه السلام، لأنّ الحديث الأوّل أثبت التكبير كلّما انتقل المصلي من حالة إلى أخرى، فيشمل حالة القيام بعد التشهّد، أما الحديث الثاني فلا يدلّ على نفي التكبير في حالة القيام بعد التشهّد، لأنّ الحديث الثاني غاية ما أفاده هو أنه نفى التكبير إذا قام المصلّي مباشرة بعد السجدة الثانية، ومن الواضح أن هذا لا يشمل القيام بعد التشهّد، لأنّ القيام بعد التشهّد ليس فيه قيام من السجدة الثانية مباشرةً. فلا تعارض بين الحديثين في مورد الانتقال من التشهّد إلى القيام.

وبهذا يتّضح عدم وجود معارضة بين الحديثين، وحينئذٍ لا مورد للقول بوجود تخيير ظاهري أم لا، لأنّ التخيير فرع وجود معارضة، وفي المقام لا توجد معارضة بين الحديثين، وما هو موجود أن أحد الحديثين متعرّض لسؤال السائل وهو اختلاف الفقهاء في التكبير حالة القيام من التشهّد الأوّل، والحديث الآخر غير متعرّض لسؤال السائل، والإمام (عجّل الله فرجه) خيّره تخييراً واقعياً بين التكبير وعدم التكبير.

الأمر الثالث: لو سلّمنا بتمامية الرواية على التخيير الظاهري، أي التخيير في الحجّية بين الخبرين وليس التخيير الواقعي، لكن هذا يتمّ فيما لو افترضنا أن الحديثين المتعارضين ظنّيين، لكن المقام ليس كذلك؛ لأنّ الظاهر من كلمة (حديثين) هو أن الإمام عليه السلام بإخباره القطعي يتحدّث عن أجداده عليهم السلام بهذين

الحديثين، وأن قوله (فإنه روي) أيضاً يقصد روايةً هو عليه السلام يمضي ورودها بنفس هذا النقل، وعليه تخرج هذه المكاتبة عمّا نحن بصدده وهو التخيير الظاهري بين الحديثين الظنّيي الصدور.

ولو فرضنا ثبوت التخيير بين الحديثين مقطوعي الصدور، فلا يمكن التعدّي منه إلى الخبرين الظنّيي الصدور؛ لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجباً لجعل الحجّية التخييرية في موردهما خاصّة، ولا يوجد إطلاق في الرواية ليُتمسّك به.

مضافاً إلى أن «الرواية غير نقيّة السند لأنّها مكاتبة بخطّ أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء الحسين بن روح. وأحمد بن إبراهيم النوبختي مجهول لا ذكر له في كتب الرجال، فإن كان واسطة في النقل عن الحسين ابن روح فالرواية ساقطة سنداً، وإن استظهرنا أنه كان مجرّد مستنسخ للمكاتبة وأن الراوي - وهو محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري - يشهد بإملاء الحسين بن روح كانت معتبرة، والإجمال والتردّد كافٍ في إسقاط السند أيضاً»[1].

أقوال الأعلام في الرواية

• قال المحقّق الخراساني: «الظاهر أنّ التوسعة والتخيير فيه تخيير في الحكم الفرعي لا في الحجّية، وأنّ ركعتي الفجر يجوز في كلّ من المحمل والأرض، اختياراً، سيّما ومن المستبعد أن يترك الإمام بيان حكم المسألة الفرعية، ويحيل السائل إلى التخيير في المسألة الأصولية، ومثل ذلك الكلام في مكاتبة الحميري، ولا ينافيه قوله عليه السلام فيها: (**وبأيّهما أخذت من باب التسليم، كان صواباً**)، فإن المراد من التسليم هو التسليم لقول المعصوم، والمرويّ عنه، والانقياد والطوع له، لا التسليم لقول الثقة الراوي، ليكون ذلك شاهداً على أن المراد هو التخيير في

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٤٥.

العمل بقول كلّ من الراويين، بما هو قول الراويين»[1].

وأورد السيد الخوئي على الاستدلال بالرواية: بأنّ موردها «خارج عن محلّ الكلام، فإن النسبة بين الخبرين اللذين دلّت هذه الرواية على التخيير بينهما هي العموم المطلق، ومقتضى الجمع العرفي هو التخصيص، والحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال، فحُكم الإمام عليه السلام بالتخيير إنما هو لكون المورد من الأمور المستحبّة، فلا بأس بالأخذ بكلّ من الخبرين، إذ مقتضى التخصيص وإن كان عدم استحباب التكبير، إلا أن الأخذ بالخبر والإتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به، لأنّ التكبير ذكر في نفسه. وبالجملة: لابدّ من الاقتصار على مورد الرواية؛ إذ ليس في كلام الإمام عليه السلام إطلاق أو عموم يوجب التعدّي عن موردها إلى غيره»[2].

• **مناقشة السيد الروحاني للسيد الخوئي:** «إن ما ذكره من أنّ حكم الإمام عليه السلام بالتخيير واستحباب التكبير باعتبار أنّه ذكر في نفسه، غير وجيه . . أما على القول بأنّ للصلاة أجزاء مستحبة كما لها أجزاء واجبة – فالقنوت، مثلاً جزء للصلاة إلّا أنّه مستحبّ – فواضح، لأن سؤال السائل عن كون التكبير بعد التشهّد الأوّل في نفسه وبعنوانه الخاصّ من أجزاء الصلاة المستحبّة، فالحكم بالتخيير من باب استحباب الذكر في نفسه لا يتلاءم مع السؤال، إذ ليس الذكر من أجزاء الصلاة المستحبّة حتى على هذا القول؛ لعدم ثبوت المحلّ الخاصّ له. وأما على القول بأن المستحبّات في الصلاة ليست أجزاء لها، بل هي مستحبّات استقلالية ظرفها الصلاة – كما يلتزم به السيد الخوئي بلحاظ أن فرض الجزء المستحبّ للواجب خلاف فرض كونه واجباً – فلأنّ المسؤول عنه

---

(١) نهاية النهاية: محمد كاظم الخراساني: ج٢، ص٢٥٦.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص ٤٢٥.

هو استحباب التكبير بعنوانه في هذا المحلّ الخاصّ بحيث يؤتى به في ذلك المحلّ بداعي أمره المختصّ به؛ نظير الإتيان بالقنوت في محلّه الخاصّ بداعي أمره، وعدم صحّة الإتيان به بداعي الأمر بالقنوت في غير ذلك المحلّ. فالحكم باستحبابه من باب أنّه ذكر لا يجدي في الإتيان به بداعي الأمر بخصوصية محلّه، إذ لا محلّ للذكر بخصوصه.

وعليه، فلا إشكال في كون التخيير بين الأخذ بالحديثين إنما هو بلحاظ استحباب التكبير في نفسه وعدمه ...

والمتحصّل: أن هذه الرواية لا إشكال فيها من جهة دلالتها. نعم، المناقشة التي يمكن فرضها فيها وفي سابقتها ما ذكره المحقّق الأصفهاني من عدم الإطلاق فيها؛ لاختصاصها بمورد المستحبّات»[1].

وقال المحقّق الأصفهاني: «إن موردهما المستحبّات المبنيّ أمرها على التخفيف والسهولة، فلا يستلزم التخيير في الإلزاميات»[2].

---

(١) منتقى الأصول: ج٧، ص٤٣٠.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٦٣.

(١٣٧)

الرواية الثالثة وروايات أخرى

- مناقشة الرواية سنداً
- روايات أخرى استدلّ بها على التخيير في الحجّية
- رواية سماعة
- رواية الطبرسي
- رواية فقه الرضا عليه السلام

ومنها: مرسلةُ الحسن بنِ الجهمِ عن الرضا عليه السلام ـ في حديثٍ قال ـ: «قُلتُ: يَجِيئُنَا الرّجُلانِ وكِلاَهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَينِ مُختَلِفَينِ فَلاَ نَعلَمُ أيّهمَا الحَقّ؟ فَقَالَ: إذَا لَم تَعلَم فَمُوَسّعٌ عَلَيكَ بأيّهِمَا أخَذتَ».

وهذه أوضحُ الرواياتِ في الدلالة على التخيير في الحجّية بالنحو المدّعى، إلا أنّها ساقطةٌ سنداً بالإرسال.

وقد تقدّمت بعضُ الرواياتِ المستدلِّ بها على التخيير في الحلقة السابقةِ مع مناقشةِ دلالتِها.

الشرح

الرواية الثالثة

ذكر السيد الشهيد أن هذه الرواية مـن أوضـح الروايـات في الدلالـة عـلى التخيير في الحجّية بين الخبرين؛ لعدم ورود الإشكالات السابقة عليها.

فإنّ مورد السؤال فيه هو الخبران المتعارضان اللذان كان راوي كـلّ واحـد منهما ثقة، بحيث لو لا تعارضهما لما كان يسأل ابن الجهم عن الحكـم فـيهما، بـل كان يأخذ بكلّ واحد منهما فيما لـو كـان منفـرداً . وجوابـه عليه السلام كـان في ذلـك الفرض هو جواز الأخذ بأيّ واحد منهما من دون تقييد.

وقال السيد الخوئي: «هذه الرواية من جهـة الدلالـة لا بـأس بهـا، إلا أنهـا مرسلة لا يُعمل بها»[1].

وفي رواية أخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم»[2].

وقال المجدد الشيرازي: «فيجوز الأخذ بكلّ مـن المتعارضـين مطلقـاً، لأن مصلحة التسليم لا ترتفع، وعنوانه لا ينتفي بمجرّد الأخذ بأحدهما واختيـاره، بل هما - أعني مصلحة التسليم وصـدق عنوانـه - باقيـان عـلى مـا كانـا عليـه بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة أيضاً»[3].

وقال الـسيد الخمينـي: «لا إشـكال في دلالتهـا عـلى التخيـير في الحـديثين المختلفين مطلقاً كما لا يبعد جبر سندها بعمل الأصحاب، على تأمّل»[4].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٤.

(٢) الكافي: ج١، ص ٦٧.

(٣) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي: ج٤، ص ١٤٥.

(٤) الرسائل: ج٢، ص ٤٧.

مناقشة الرواية سنداً: لا يخفى أن الرواية ساقطة سنداً بالإرسال، وإن ذكر الطبرسي في مقدّمة الاحتجاج باشتهار أكثر الروايات المحذوفة أسنادها، حيث قال: «لا نأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده إما لوجود الإجماع عليه أو موافقته لما دلّت العقول إليه أو لاشتهاره في السير والكتب بين المخالف والمؤالف، إلا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام فإنه ليس في الاشتهار على حدّ ما سواه وإن كان مشتملاً على مثل الذي قدّمناه، فلأجل ذلك ذكرت إسناده في أوّل جزء من ذلك دون غيره، لأن جميع ما رويت عنه عليه السلام إنما رويته بإسناد واحد من جملة الأخبار التي ذكرها عليه السلام في تفسيره»[١].

روايات أخرى

هنالك روايات أخرى استُدلّ بها على التخيير في الحجّية، لكنها غير تامّة إما دلالة وإما سنداً، وفيما يلي نستعرض بعض هذه الروايات:

الرواية الأولى: رواية سماعة

عن أبي عبد الله عليه السلام «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ اختَلَفَ عَلَيهِ رَجُلانِ مِن أهلِ دِينِهِ فِي أمرٍ كِلاهُمَا يَروِيهِ أحَدُهُمَا يَأمُرُ بِأخذِهِ والآخَرَ يَنهَاهُ عَنهُ كَيفَ يَصنَعُ؟ فَقَالَ: **يُرجِئُهُ حَتّى يَلقَى مَن يُخبِرُهُ فَهُوَ فِي سِعَةٍ حَتّى يَلقَاهُ**»[٢]. وهذه الرواية تامّة سنداً[٣].

وأمّا دلالتها، فقد استدلّ بها المشهور على التخيير بدعوى أن قوله عليه السلام: **(فهو في سعة حتى يلقاه)** ظاهر في جواز الأخذ بأيّهما شاء وهو معنى التخيير، وأما قوله **(يرجئه حتى يلقى من يخبره)** فهو راجع إلى الحكم الواقعي وكيفية اكتشافه، فلا ينافي التخيير في الحجّية الذي هو حكم ظاهري.

---

(١) الاحتجاج: ج١، ص٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

(٣) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٣٨.

مناقشة السيد الخوئي لدلالة الرواية على التخيير

ناقش السيد الخوئي دلالة الرواية على التخيير؛ لأنّ موردها ما إذا دار الأمر بين محذورين بقرينه ما افترض فيها من أن أحد المخبرين يأمر بشيء والآخر ينهى عنه، والتخيير في مثل ذلك على مقتضى القاعدة، فليس في الرواية حكم جديد، حيث قال: «مورد هذه الرواية دوران الأمر بين المحذورين حيث إنّ أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى. والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك، وقول الإمام عليه السلام: (**فهو في سعة**... الخ) لا يدلّ على أزيد منه»[1].

مناقشة المصنّف للسيد الخوئي

إن التخيير العملي في موارد الدوران بين المحذورين يرجع إليه فيما إذا لم يكن أصل حاكم، كعموم فوقاني يثبت أحد الحكمين الإلزاميين أو أصل عملي منجّز له، وإلّا - أي لو وجد عموم فوقاني أو أصل عملي منجّز له- كانت النتيجة التعيين لا التخيير، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال: مقتضى إطلاق الرواية هو في حالة وجود مرجع من هذا القبيل، يكون التخيير المذكور تخييراً في الحجّية، فيكون أمراً زائداً على مقتضى القاعدة[2].

ثم قال السيد الشهيد: والتحقيق بأن الاستدلال بهذه الرواية على التخيير في الحجّية غير تامّ؛ لاحتمال «أن يكون الملحوظ فيها حالات التعارض الواقعة في أصول الدين ونحوها من مسائل الجبر والتفويض والقضاء والقدر والبداء والمشيئة بقرينة التعبير الوارد في كلام السائل (أحدهما يأمر بأخذه) فإن النظر لو كان إلى الفروع كان الأنسب أن يعبّر بالأمر بفعله؛ إذ التعبير بالأخذ يناسب الأمور الاعتقادية.

وكذلك التعبير الوارد في جواب الإمام عليه السلام من قوله (**يرجئه حتى يلقى من**

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٤.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٣٩.

يخبره) فإنَّ الإرجاء - وكذلك التعبير بمن يخبره - يناسب الاعتقادات التي تطلب فيها المعرفة، لا الفروع التي يطلب فيها الامتثال ويكون الإرجاء فيها موجباً عادةً للتفويت، مضافاً إلى قلّة فروض الدوران بين المحذورين في الفروع. ولا أقلّ من الاحتمال المستوجب للإجمال وعدم انعقاد الإطلاق في الرواية. وبناء عليه، لا يستفاد من السعة في الحديث التخيير أصلاً، إذ لا معنى له في الاعتقادات والمعارف الدينية، وإنما يكون المراد السعة من حيث الاعتقاد والالتزام بمؤدّاه، فلا يلتزم بشيءٍ منهما حتى يلقى من يخبره بالواقع»[1].

الرواية الثانية: رواية الطبرسي

روى الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً عن الحارث بن المغيرة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال «**إذَا سَمِعتَ مِن أصحَابِكَ الحَديثَ وكُلّهُم ثِقَةٌ فَمُوَسّعٌ عَلَيكَ حَتّى تَرَى القَائِمَ فَتَرُد عَلَيهِ**»[3]. واستدلّ بها على التخيير بدعوى أن ما ورد فيها من التوسعة في الأخذ بهذا الحديث أو ذاك.

وناقش السيد الخوئي في الاستدلال بهذه الرواية سنداً ودلالةً حيث قال: «وهذه الرواية - مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال- لا دلالة لها على حكم المتعارضين كما ترى، ومفادها حجّية أخبار الثقة إلى ظهور الحجّة عليه السلام»[4].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

أورد السيد الشهيد على ما ذكره السيد الخوئي بأننا لو سلّمنا عدم ورودها في فرض التعارض «ولم نقبل ما سوف نشير إليه من القرينة على أن النظر فيها

---

(١) المصدر السابق: ص٣٣٩.

(٢) الحارث بن المغيرة النصري، قال النجاشي: من نصر بن معاوية، بصري، روى عن أبي جعفر وجعفر وموسى بن جعفر وزيد بن علي عليهم السلام، ثقة ثقة. انظر: رجال النجاشي: ص١٣٩.

(٣) وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٤) مصباح الأصول: ج٣، ص ٤٢٤.

إلى صورة التعارض، فلا بأس بأن يستفاد من إطلاقها التخيير في موارد التعارض، لأنّ دليل الحجّية إذا كان بلسان جعل المنجّزية أو الطريقية أو إيجاب العمل لا يمكن أن يشمل موارد التعارض، لأنّ شموله للمتعارضين معاً غير معقول، ولأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، وأما إذا كان بلسان التوسعة وأن له أن يعمل به، فيعقل إطلاقه للمتعارضين معاً، لأنّ جواز العمل بأحد المتعارضين لا ينافي جواز العمل بالآخر أيضاً. ومن هنا نقول إن مثل حديث **(فللعوامّ أن يقلّدوه)** في مسألة التقليد لو لا ما فيه من ضعف السند يمكن أن يكون دليلاً على التخيير عند تساوي المجتهدين مع اختلافهما»[1].

ثم قال: إن مفروض الرواية هو الأخبار المتعارضة فتكون دالّة على الحجّية التخييرية، ولكنها ساقطة سنداً بالإرسال[2].

مناقشة المحقّق الأصفهاني للاستدلال بالرواية

أورد المحقّق الأصفهاني على الاستدلال بالرواية بأن موردها التمكّن من لقاء الإمام، كما في أيام الحضور، وليس في زمان الغيبة، ومن الواضح أن الرخصة في مدّة قليلة لا تلازم الرخصة أبداً، وهذا ما ذكره بقوله: «فموردها التمكّن من لقاء الإمام – القائم بالأمر في كلّ عصر– وصورة ترقب لقائه عليه السلام، كما في أيام الحضور، لازمان الغيبة، والرخصة في التخيير في مدّة قليلة لا تلازم رخصته فيه أبداً»[3].

الرواية الثالثة: رواية فقه الرضا عليه السلام

روي في فقه الرضا عليه السلام: «**والنفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضة وهي**

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٤٦.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٤٧.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٦٣.

عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة، وقد روي ثمانية عشرة يوماً، وروي ثلاث وعشرين يوماً، وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز»[١].

وناقش السيد الخوئي بأن هذه الرواية وإن كانت تامّة دلالةً، إلا أنه لم تثبت حجّية الكتاب المذكور، فلا يمكن الاعتماد على الروايات المذكورة فيه[٢].

الرواية الرابعة: رواية عيون أخبار الرضا عليه السلام:

روي في عيون أخبار الرضا عليه السلام: «**فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله** صلى الله عليه وآله **وما لم تجدوه في شيء من الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا**»[٣].

وناقش المحقّق الأصفهاني في دلالة هذه الرواية بأن الإمام عليه السلام صرّح فيها بالعرض على الكتاب والسنّة في الأمر اللزومي والنهي التحريمي، وعليه فلا يوجد إطلاق للتخيير من حيث الشمول للتخيير من حيث إعمال المرجّح[٤]. أمّا السيد الخوئي فقد أورد عليها بكونها مرسلة[٥].

وحاصل ما تقدّم بعد مناقشة أخبار التخيير: هو ذهاب جملة من الأعلام إلى إعمال المرجّحات، وممن ذهب إلى هذا صاحب الفصول والشيخ الأنصاري والمحقّق النائيني والعراقي والأصفهاني والسيد الخوئي، وإليك كلماتهم:

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٧، ص٣٠٧.

(٢) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٣.

(٣) عيون أخبار الرضا: ج٢، ص٢٤.

(٤) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٦٤.

(٥) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٤.

• قال الشيخ الحائري في الفصول الغروية: «إذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجهٍ يساعد عليه أهل العرف عند عرضهما عليهم، فإن كان لأحدهما رجحان على الآخر بأحد الوجوه المذكورة في الأخبار أو غيرها تعيّن الأخذ به وترك المرجوح»[1].

• وقال الشيخ الأنصاري: «اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار -بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها- إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما»[2].

• وقال السيد الخوئي: «فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أن التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح لأحدهما مما لا دليل عليه. بل عمل الأصحاب في الفقه على خلافه، فإنا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم. فراجع»[3].

خلاصة ما تقدّم

• روايات العلاج على طوائف: وهي أخبار العلاج وأخبار الترجيح وأخبار التوقّف وأخبار الإرجاء، وقد تعرّض السيد الشهيد في الحلقة الثالثة لأهمّ طائفتين، وهما روايات التخيير والترجيح.

• روايات التخيير: هي الروايات التي تجعل كلاً من الخبرين المتعارضين حجّةً على سبيل التخيير.

• قد يقال بعدم إمكان جعل الحجّية التخييريَّة ثبوتاً، وذلك لأنّ الحجّية

---

(١) الفصول الغروية: ص٤٤٣.

(٢) فرائد الأصول: ج٤، ص٧٣.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٢٦. وانظر الفصول الغروية: ص٤٤٣؛ فوائد الأصول: ج٤، ص٧٦٥؛ نهاية الأفكار: ج٤، القسم الثاني، ص١٨٥.

التخييرية إن كانت ترجع إلى جعل حجّية واحدة، أو ترجع إلى جعل حجّتين مشروطتين، فكلاهما باطل.

• أجاب السيد الشهيد عن الإشكال الثبوتي بإمكان الشارع أن يتوصّل إلى جعل التخيير بين الخبرين، وذلك بأن يجعل جعلين: الجعل الأوّل: جعل طريقيّ آليّ مفاده وجوب الالتزام بأحد الخبرين بنحو التخيير، والجعل الثاني: مفاده إذا تركت الالتزام بأحد الخبرين، فعليك بالآخر.

• إمكان جعل الحجّية التخييرية إثباتاً، حيث توجد روايات متعدّدة دالّة على التخيير، استعرض المصنّف ثلاثة منها:

• الرواية الأولى: التوقيع الشريف ومحلّ الشاهد قوله عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت» وهي ظاهرة في التخيير وهو التخيير الأصولي أي التخيير في الحجّية.

• الرواية الثانية: حيث استدلّ أن الإمام الحجّة عجل الله فرجه الشريف، قال: توجد روايتين وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً، فيُستشعر من فقرة (بأيهما أخذت) الأخذ في مقام الحجّية والتعبّد بأحد الخبرين، وهو التخيير الظاهري، لا التخيير الواقعي بين الخبرين.

• أجاب السيد الشهيد بعدم صحّة الاستدلال؛ لأنّ السائل لم يسأل عن علاج التعارض بين خبرين متعارضين، بل سأل عن الحكم.

• الرواية الثالثة: وهي أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجّية بين الخبرين؛ لعدم ورود الإشكالات السابقة عليها، إلاّ أنها ساقطة سنداً بالإرسال.

(١٣٨)

روايات الترجيح

الرواية الأولى: رواية عبد الرحمن

- البحث الدلالي
- البحث السندي
  - ✓ الإشكال الأوّل: استبعاد نسبة الكتاب إلى الراوندي
  - ✓ الإشكال الثاني: طريق صاحب الوسائل إلى الكتاب غير معلوم
  - ✓ الإشكال الثالث: لم نجد لهذا الكتاب أثر في كلمات العلامة
- تطبيقات فقهية

روايات الترجيح

المجموعةُ الثانيةُ: ما استُدِلَّ به من الرواياتِ على ترجيحِ إحدى الروايتين على الأخرى لمرجّحٍ يعودُ إلى صفات الراوي كالأوثقيّة، أو صفاتِ الرواية كالشهرة، أو صفاتِ المضمونِ كالمطابقةِ للكتابِ الكريمِ أو المخالفةِ للعامّة. وهي رواياتٌ عديدة:

فمنها: روايةُ عبدِ الرحمنِ بن أبي عبد اللهِ التي دلّت على الترجيح أوّلاً بموافقةِ الكتاب، وثانياً بمخالفة العامّةِ، وقد تقدّمت الروايةُ مع الحديث عنها في الحلقة السابقة، واتّضحَ من خلال ذلك أنّها تامّةٌ في دلالتها على المرجّحَين المذكورين.

الشرح

بعد أن انتهى الكلام عن روايات التخيير، عقد المصنّف هذا البحث حول روايات الترجيح، وهي عديدة ومختلفة، يمكن تصنيفها إلى أربعة أصناف.

١. **ما يدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة**، أي ترجيحاً مضمونياً، فما كان مضمونها موافقاً للكتاب، فخذه واطرح الآخر، وإن كان كلاهما موافقاً للكتاب، أو كلاهما مخالفاً للكتاب، فيرجع إلى العامّة، فإن كان أحدهما موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً، فخذ بالمخالف، فهذا الترجيح ترجيح لمضمون الرواية، لأنّ الموافقة والمخالفة من صفات مضمون الرواية.

٢. **ما يدلّ على الترجيح بصفات الراوي**، كالترجيح بالأعدلية والأوثقية والأفقهية ونحوها.

٣. **ما يدلّ على الترجيح بالشهرة**، والترجيح بالشهرة من صفات الرواية، فقد تكون الرواية مشهورة أو شاذّة ونحو ذلك.

٤. **ما يدلّ على الترجيح بالأحدثية**، والمراد بالأحدثية صدور الخبر في زمن متأخّر عن زمن صدور الآخر.

السيد الشهيد لم يتعرّض في الحلقة الثالثة إلا لصنفين من المرجّحات وهما الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، والترجيح بصفات الراوي من خلال ثلاث روايات وهي:

الرواية الأولى: رواية عبد الرحمن

الأخبار الدالّة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة كثيرة، إلاّ أن أهمّها وأصحّها ما رواه قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا عن محمد وعلي ابني علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات علي بن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد

بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «**قَالَ الصّادِقُ عليه السلام: إذَا وَرَدَ عَلَيكُم حَدِيثَانِ مُختَلِفَانِ فَاعرِضُوهُمَا عَلى كِتَابِ اللهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ، ومَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَرُدّوهُ. فَإن لَم تَجِدُوهُمَا في كِتَابِ اللّه فَاعرِضُوهُمَا عَلى أخبَارِ العَامّةِ، فَمَا وَافَقَ أخبَارَهُم فَذَرُوهُ، ومَا خَالَفَ أخبَارَهُم فَخُذُوهُ**».

والكلام حول هذه الرواية يقع تارة: في سندها، وأخرى: في دلالتها، أما البحث في سندها فلم يتعرّض له السيد الشهيد في الحلقات[1].

البحث في دلالة الرواية

هذه الرواية تشتمل على مرجّحين مترتّبين:

الأوّل: ترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه.

الثاني: الترجيح بما خالف العامّة على ما وافقهم.

ويأتي المرجّح الثاني في حالة عدم وجود المرجّح الأوّل، فاذا وجدنا أحد الخبرين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له، لابدّ من تقديم الخبر الموافق على المخالف، وإن كان الخبران لم يوجدا في الكتاب الكريم، بأن كان الكتاب الكريم ساكتاً عن مضمونهما إثباتاً ونفياً، نأخذ بالمرجّح الثاني، فنأخذ بما خالف العامّة ونطرح ما وافقهم، حيث قالت الرواية: «**فإن لم يوجدا في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة**».

وعلى هذه الأساس لابدّ من تقديم الخبر الموافق للكتاب على ما خالفه حتى لو كان الخبر الموافق للكتاب موافقاً لأخبار العامّة أيضاً.

المرجّح الأوّل: ترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه

المرجّح الأوّل يرتبط بصفتين:

---

(١) وسنتعرّض للبحث السندي بعد الانتهاء من البحث الدلالي.

أحدهما: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم.

والآخر: موافقة الخبر الراجح له.

أمّا الصفة الأولى - وهي مخالفة الخبر للكتاب- فمن الواضح أن المخالفة على قسمين:

أحدهما: المخالفة والمعارضة في حالات التعارض غير المستقرّ، كمخالفة الحاكم للمحكوم والخاصّ للعامّ، اللذين يجمع بينهما وفقاً لقاعدة الجمع العرفي المتقدّمة.

والآخر: المخالفة والمعارضة في حالات التعارض المستقرّ، كالمخالفة بين عامّين متساويين أو خاصّين كذلك.

والمقصود من مخالفة الكتاب في الرواية في القسم الأوّل - وهو التعارض غير المستقرّ- له حالتان:

الحالة الأولى: هي أن الخبر المخالف للكتاب لو ترك من دون أن يعارضه الخبر الآخر، لكان الخبر المخالف قرينةً على تفسير المراد من الكتاب، إما يكون مقيّداً للمطلق أو مخصّصاً للعامّ.

الحالة الثانية: أن يكون للخبر المخالف للكتاب خبرٌ آخر معارض له، والخبر الآخر موافق للكتاب، فلابدّ من تقديم الخبر الموافق للكتاب الكريم.

أما إذا كان المخالف للكتاب من القسم الثاني - وهو التعارض المستقرّ- فهو ساقط عن الحجّية في نفسه، حتى إذا لم يعارضه خبر آخر؛ لما تقدّم في مباحث الدليل اللفظي من أن حجّية خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليلٍ قطعيّ، وكنّا نقصد بالمخالفة هناك المخالفة على نحو التعارض المستقرّ.

والإمام عليه السلام في هذه الرواية ليس بصدد بيان الخبر غير الحجّة في نفسه، وإنما بصدد بيان ضابطة كلّية في ترجيح أحد الخبرين اللذين يكونان في نفسيهما

حجّة لولا التعارض.

أمّا الصفة الثانية وهي موافقة الخبر الراجح للكتاب، فلا يبعد أن يراد بموافقة الكتاب مجرّد عدم المخالفة لا أكثر؛ بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعية في الكتاب الكريم.

المرجّح الثاني: المخالفة والموافقة مع العامّة

إذ يرجّح ما خالف أخبارهم على ما وافقها.

قد يقال: باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفة والموافقة مع أخبارهم لأنه الذي نصّ عليه الحديث.

وأجاب الشهيد الصدر على ذلك: بأن «الصحيح التعدّي إلى الموافقة والمخالفة مع فتاواهم وآرائهم أيضاً وإن كانت على أساس غير الأخبار من أدلّة الاستنباط عندهم، فإنَّه لا فرق بينه وبين الموافقة مع أخبارهم في الترجيح القائم على أساس نكتة طريقية لا تعبّدية.

و المستفاد من الرواية طولية الترجيحين وأن الأوّل منهما مقدّم في مقام علاج التعارض على الثاني، كما هو واضح.

و أما الحديث عن نسبتها إلى سائر الأخبار فبلحاظ أخبار التخيير لو تمّ شيء منها تكون رواية الراوندي [رواية عبد الرحمن] أخصّ مطلقاً؛ باعتبارها تثبت الترجيح في قسم خاصّ من حالات التعارض وهو ما إذا كان أحد المتعارضين موافقاً مع الكتاب أو مخالفاً مع العامّة، وأما بلحاظ أخبار الترجيح الأخرى أو أخبار التوقّف والإرجاء، فسوف نتعرّض إلى نسبتها مع رواية الراوندي لدى التعليق على كلّ واحد منها»[1].

قال السيد الخوئي قدّس سرّه في تعليقة على هذه الرواية: «بمقتضى هذه

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٥٨.

الصحيحة يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب، وإن كان موافقاً للعامّة، وطرح الخبر المخالف للكتاب وإن كان مخالفاً للعامّة. فالذي تحصّل مما ذكرناه في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وأنّه لابدّ في مقام الترجيح من ملاحظة موافقة الكتاب أوّلاً. ومع عدمها يعتبر الترجيح بمخالفة العامّة، ولو لم يكن في أحد المتعارضين شيء من المرجّحين يؤخذ بأحدهما تخييراً لو تمت دلالة أخبار التخيير على ما سنتكلّم فيها إن شاء الله تعالى، وإلّا فيحكم بتساقطهما ويرجع إلى دليل آخر أو أصل عمليّ»[١].

وفي المحاضرات قال: «إن موافقة الكتاب والسنّة ومخالفة العامّة من المرجّحات، وليستا في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة»[٢].

قال السيد محمد تقي الحكيم قدس سره: «هذه الرواية عرضت للمرجّحات المضمونية وهي لا تفترض عادةً إلّا بعد تساوي الروايتين المتعارضتين من حيث السند وليس في إحداهما ما يوجب الاطمئنان بالصدور»[٣].

البحث السندي في رواية عبد الرحمن

نوقش في سند هذه الرواية بعدّة إشكالات.

الإشكال الأوّل: استبعاد نسبة الكتاب إلى قطب الدين الراوندي

من البعيد أن يوجد لقطب الدين الراوندي كتاب في أحوال الرجال، والدليل على ذلك هو أن اثنين من تلامذة الشيخ الراوندي ترجما أستاذهما واستعرضا ما له من كتبٍ ومؤلّفات، وهما ابن شهر آشوب في كتاب معالم

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤١٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٣، ص٢٢٩.

(٣) الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٣٦٨.

العلماء[١] ومنتجب الدين في فهرست منتجب الدين[٢] ولم يـذكرا هـذا الكتـاب في عداد مؤلّفاته، وهذا بنفسه يبعد ثبوت هذا الكتاب له.

ومما يؤكّد عدم نسبة هذا الكتاب لقطب الدين الراوندي ما أبداه جملـة مـن العلماء كالشيخ أسد الله التستري قُدِّسَ سِرُّهُ من احتمال أن يكون هذا الكتاب للـسيد الراوندي الّذي كان معاصراً للشيخ الراوندي المعروف، فنسب إليه اشتباهاً[٣].

وناقش فيه المصنّف: بأنّه لو فرضنا أن صاحب الوسائل له طريـق صـحيح ينتهي إلى تلميذ من تلامذة الرواندي، وهـذا التلميـذ ينقـل هـذا الكتـاب عـن الراوندي، فعندئذ مجرّد سكوت ابن شهر آشوب ومنتخب الـدين لا يكفـي في استبعاد ثبوت الكتاب لقطب الدين الراوندي، إذ لعلّ هذا الكتـاب وصـل إلى تلميذٍ ثالث له بعـد تخـرّج التلميـذين الأوّلـين وتـركهما للتتلمـذ، وفـرض أن الراوندي كتب الكتاب بعد انفصال التلميذين عنه، مضافاً إلى أنه لم يعلم مـنهما حصر مؤلّفاته.

الإشكال الثاني: طريق صاحب الوسائل إلى هذا الكتاب غير معلوم

إن طريق صاحب الوسائل إلى هذا الكتاب غير معلوم، لأنّه لم يذكر طريقه إليه في كتاب الوسائل؛ فإن غاية ما نجده فيه ما يذكره في فوائـده في الخاتمـة مـن الطريق المعتمـد لديـه إلى كتـاب قـصص الأنبيـاء وكتـاب الخـرائج والجـرائح للراوندي، ولم يذكر طريقه إلى هذا الكتاب.

وناقش المصنّف: أنّ هذا الإشـكال غـير تـامّ؛ لأنّـه يمكـن إثبـات طريـق لصاحب الوسائل إلى هذا الكتاب بضمّ كلامين له أحدهما إلى الآخر، فقد ذكـر

---

(١) انظر معجم الرجال: ج٨، ص٩٣، ترجمة سعيد بن هبة الله، رقم التسلسل: ٥٠٧٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٥٠.

في فوائده الخاتمة «نروي كتاب الخرائج والجرائح وكتاب قصص الأنبياء لسعيد بن هبة الله الراوندي بالإسناد السابق عن العلامة عن والده عن الشيخ مهذّب الدين الحسين بن ردّه عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطوسي عن سعيد بن هبة الله الراوندي»[١] ثم يقول «وروي باقي الكتب بالطرق السابقة»[٢].

فإنّا ومن مجموع كلاميه نستظهر أنه ينقل سائر الكتب التي ذكرها في متن الوسائل والتي لم يصرّح بها في المشيخة عن مؤلّفها بالإسناد المذكور أيضاً.

الإشكال الثالث: لم نجد لهذا الكتاب أثراً في كلمات العلامة

إن هذا الكتاب لو كان ينقله صاحب الوسائل عن العلامة بالطريق المتقدّم فكيف لا نجد له عيناً ولا أثراً في كلمات العلامة ومشايخه، فإن من يراجع كتاب التهذيب الذي ألّفه العلّامة في علم الأصول أو كتاب المعتبر للمحقّق أو المراجع الأخرى لمشايخنا المتقدّمين لا يرى أنهم استدلّوا بهذه الرواية على الترجيح أصلاً، مما يوجب الوثوق بأن هذه الرسالة لم يكن مطّلعاً عليها العلامة أو المحقّق وقتئذٍ.

وناقش المصنّف: أنّ عدم استدلال العلّامة أو المحقّق في كتبهما الأصولية بهذه الرواية لا يدلّ على عدم وجود الرسالة بأيديهما، لأنّهما لم يذكرا أكثر روايات الباب. وبهذا ينتهي السيد الشهيد على صحّة سند رواية عبد الرحمن[٣].

وأما رجال سند الرواية فلا إشكال في صحّة سند هذه الرواية؛ لأن علي بن عبد الصمد النيسابوري وابنيه علي ومحمد كلّهم من الثقات، قد شهد بوثاقتهم ابن شهرآشوب والشيخ منتجب الدين؛ قال ابن شهر آشوب: «الشيخ ركن

---

(١) وسائل الشيعة (طبعة آل البيت): ج٣٠، ص١٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٩.

(٣) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٥٢.

الدين أبو الحسن على بن علي بن عبد الصمد السبزواري النيسابوري التميمي الفاضل العالم المحدّث، وهو الذي تنتهي إليه رواية حرز الإمام الجواد عليه السلام المشهور، ذكره الحرّ في أمل الآمل قائلاً: «الشيخ أبو الحسن على بن عبد الصمد النيسابور التميمي، فاضل عالم ... أخوه الجليل محمد بن علي بن عبد الصمد النيسابوري، ترجمه الحرّ العاملي في أمل الآمل قائلاً: فاضل جليل»[1].

وقد ذكر الشهيد الصدر أنه يوجد محمد وعلي وهما ابنا عبد الصمد – وهما المشايخ المعروفين لابن شهرآشوب – وهما حفيدان لمحمد أو علي أو حسين أبناء علي بن عبد الصمد الأوّل، «فهناك علي بن عبد الصمد الأوّل الجدّ الأعلى للأسرة وهو ذلك العالم الجليل الفقيه الذي كان في طبقة الشيخ الطوسي والمرتضى – رحمهما الله– ويروي عن الصدوق قدس سره بواسطة واحدة غالباً فيما اطّلعنا عليه، وإن ادّعى أنه قد روى عنه بلا واسطة، وهذا الشخص لا يمكن أن يكون هو شيخ ابن شهرآشوب بوجهٍ أصلاً. وقد كان له ثلاثة أبناء محمد وعلي وحسين وهم الطبقة الأولى من أولاده، والأوّلان منهما هما اللذان يروي عنهما الراوندي هذه الرواية، وكانا من مشايخه، وهناك حفيد لعليّ بن عبد الصمد – الجدّ الأوّل – اسمه عبد الصمد، ولا ندري هل هو ابن علي أو حسين ابني علي بن عبد الصمد، ولكنه لم يكن ابن محمد بن علي بن عبد الصمد؛ بقرينة تعبير ابنه عنه بأنه عمّ أبيه. وأيّاً مّا كان فهذا عبد الصمد الثاني له ولدان اسمهما علي ومحمد وهما اللذان من مشايخ ابن شهرآشوب. وهذا التسلسل النسبي يتّضح من عدة روايات وكلمات العلماء في ترجمة بعض أفراد هذه الأسرة نقتصر منها على ما جاء في مهج الدعوات لابن طاووس، حيث قال: علي بن عبد الصمد (وهو الذي يروي عنه ابن شهرآشوب ومن مشايخه؛

---

(١) معالم العلماء: ص ١٣؛ وانظر معجم رجال الحديث للخوئي: ج١٣، ص٧٧.

لأن ابن طاوس شيخ العلامة وابن شهرآشوب في طبقة مشايخ العلامة أو أعلى بقليل) أخبرني جدّي (وهو أحد الأولاد الصلبيين لعلي بن عبد الصمد الأوّل جدّ الأسرة) قال حدثنا والدي الفقيه أبو الحسن (يعني علي بن عبد الصمد جدّ الأسرة الذي كان من طبقة السيد المرتضى والشيخ الطوسي فإنه المكنّى بأبي الحسن) قال حدثنا جماعة من أصحابنا منهم السيد أبو البركات (وهو الّذي وقع في طريق رواية الراوندي أيضاً) عن الصدوق. وهذا يدلّ أيضاً على ما ذكرناه من أنه يروي عن الصدوق بواسطة واحدة».

ثم قال إن هذا التسلسل الذي وقع في هذا الطريق «يدلّ على أن علي بن عبد الصمد الذي هو في طبقة مشايخ ابن شهرآشوب غير علي بن عبد الصمد المكنّى بأبي الحسن الذي يروي عن أبي البركات، وإنما هو جدّه الأعلى. فما تقدّم من الشيخ الحرّ في أمل الآمل من اتّحاد الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الصمد النيسابوري التميمي الذي يروي عنه ابن شهرآشوب مع علي بن عبد الصمد التميمي السبزواري الذي نقل الشيخ الحرّ عن منتجب الدين أنه فقيهٌ ديِّنٌ ثقةٌ قرأ على الشيخ أبي جعفر الصدوق غير صحيح»[1].

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح أن الرواية صحيحة السند من هذه الناحية، لأن محمداً وعلياً ابني علي بن عبد الصمد ينقلان الرواية عن أبيهما، وهو ذلك الشيخ الفقيه الجليل الذي قرأ على أبي جعفر .

أما حال أبي البركات: فقد قيل فيه أنه علي بن الحسين العلوي الخوزي الذي يروي عنه الراوندي، لا يوجد دليل على توثيقه عدا شهادة صاحب الوسائل قدس سره بوثاقته وهي لا تفيد في التوثيق، لأنها لا يحتمل فيها أن تكون عن حسٍّ مع هذا البعد الزمني الممتدّ بينهما وهو قرابة سبعمائة عام. فلو فرض

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٥٤.

وجود احتمال الحسيّة لشهادات الشيخ الطوسي قدّس سرّه في حق الرواة غير المعاصرين له - ولذلك يؤخذ بها - فذلك من جهة عدم وجود هذا المقدار من البعد الزمني بينه وبين أبعد راوٍ يفرض من أولئك الرواة.

مناقشة السيد الشهيد

«إن المقياس في نشوء احتمال الاستناد إلى الحسّ في مقابل الحدس والاجتهاد ليس هو طول الزمان وقصره فحسب، وإنما تتحكّم فيه أيضاً ملابسات ذلك الفاصل الزمني وظروفه، فقد يكون الفاصل قصيراً ولكنه قد مضى بنحوٍ لا يوفّر للباحث ما يحتاجه من المدارك الواضحة التي تستوجب حسّية شهادته بالتوثيق أو الجرح، وقد يطول الفاصل الزمني دون أن يضرّ بما تطلبه حسّية الشهادة من مدارك ومستندات، فمثلاً: ترى أن التسلسل النسبي لأسرة علوية قد يكون محفوظاً عبر مئات السنين، فيستطيع أيّ فرد منها أن ينسب نفسه إلى أبيه ثم إلى جدّه وجدّ جدّه، وهكذا إلى أزمنة سحيقة من تاريخ آبائه وأجداده، نتيجة الاهتمام الموجود تجاه هذا النسب المبارك، بينما لا يتأتّى ذلك في حقّ الأنساب الأخرى ولو لأزمنة قصيرة من تاريخ الآباء والأجداد.

وعلى هذا الأساس، لو لاحظنا السنين التي تفصل بين الشيخ الطوسي قدّس سرّه وبين الرواة الذين شهد بوثاقتهم والتي هي أقصر بكثير من الفاصل الزمني بين صاحب الوسائل قدّس سرّه والعلماء الذين يشهد بوثاقتهم - كأبي البركات مثلاً - نرى فارقاً كيفياً كبيراً بين الزمانين يميّز الفاصل الزمني بين صاحب الوسائل وأبي البركات من ناحية إمكانية الحصول فيه على مدارك حسّية للشهادة بوثاقته. وذلك الفارق الكيفي يتمثّل في توفّر الضبط في النقل وشدّة الاهتمام بمدارك التوثيق والجرح والتعديل وشيوع كتب الرجال والإجازات والإسناد

التي هي منفذ اطّلاع الباحث على معرفة أحوال الرّجال عادةً، وعدم توفّر مثل هذه المدارك وإمكانات البحث والاطلاع في الفترة الزمنية بين الشيخ الطوسي وأصحاب الأئمّة، حتى أنه لم ينقل فهرست لأحد من الأصحاب في هذه الفترة غير البرقي قدس سره»[1].

و مما يؤكّد وثاقة أبي البركات أيضاً ما جاء في كتاب رياض العلماء في ترجمة شخص من العلماء اسمه عليّ بن أبي طالب بن محمد بن أبي طالب التميمي حيث قال «إنه في عدد من نسخ عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق قدس سره يوجد فيه إسناد لهذا الكتاب يرجع إلى علي بن أبي طالب بن محمد بن أبي طالب وهو يرويه عن الإمام الفقيه فلان... [ثم يتسلسل في ذكر علمائنا رضوان الله عليهم واحداً بعد آخر إلى أن يصل إلى الواسطة قبل الصدوق، فيقول]: قال: حدّثنا الإمام الزاهد أبو البركات الخوزي عن الصدوق»[2].

ثم قال الشهيد الصدر: «إن هذا الكلام وأمثاله كما يؤيّد وثاقة أبو البركات حيث يعبَّر عنه بالإمام الزاهد وهي رتبةٌ عاليةٌ من التوثيق لا يلقّب بها إلاّ أجلّاء علماء الطائفة، كذلك يثبّت ما قلناه آنفاً من انتشار الأسناد والمدارك التي يتيح إمكانية التعويل عليها في مجال التعرّف على أحوال الرجال في الفترة الزمنية التي عاش فيها صاحب الوسائل قدس سره. فاحتمال حسّية شهادته بتوثيق أبو البركات موجود فتكون شهادته معتبرة لا محالة»[3].

و هكذا يتّضح أن رواية الراوندي صحيحة سنداً.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٥٦.

(٢) رياض العلماء: ج٣، ص٤٢٣، نقلاً عن خاتمة المستدرك: ج٣، ص٦٥.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٥٧.

تطبيقات فقهية

التطبيق الأوّل: بطلان الوضوء بجفاف أعضاء الوضوء بالتأخير

اختلفت أقوال الفقهاء فيه؛ لتعارض ما ورد فيها من النصوص، ولما وقع الاختلاف في إمكان الجمع وعدم إمكانه.

وقد ذهب السيد الخوئي – بعد مناقشة القائلين بإمكان الجمع بالإطلاق والتقييد – الى القول بإستقرار التعارض بين نصوص المقام ولزوم الترجيح بمخالفة العامّة؛ حيث قال: «ثم إنّه ورد في صحيحة حريز: في الوضوء يجفّ، قال: قلت: فإن جفّ الأوّل قبل أن أغسل الذي يليه؟ قال عليه السلام: **جفّ أو لم يجفّ اغسِل ما بقي**، قلت: وكذلك غسل الجنابة؟ قال عليه السلام: **هو بتلك المنزلة وابدأ بالرأس ثمّ أفض على ساير جسدك**. قلت: وإن كان بعض يوم. قال عليه السلام: **نعم**»[1].

وهي تعارض الموثّقة والصحيحة المتقدّمتين «وهما موثّقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (**إذا توضّأت بعض وضوئك وعرضت لك حاجة حتى يبس وضوؤك، فأعد وضوءك؛ فإن الوضوء لا يبعّض**)[2].

وصحيحة معاوية بن عمار، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (ربما توضّأت فنفد الماء، فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجفّ وضوئي؟ فقال عليه السلام: **أعد**)»[3].

لدلالتهما على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدّمة. ومن هنا جمع الشيخ بينها وبين الروايتين جمعاً دلالياً بحمل مطلقهما على مقيّدهما؛ بدعوى أن صحيحة حريز مطلقة لدلالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدّمة مطلقاً، سواء استند إلى التأخير أم إلى شي آخر من حرارة الهواء أو الريح

---

(١) الوسائل: باب٣٣، من أبواب الوضوء: حديث٤.

(٢) الوسائل: باب٣٣، من أبواب الوضوء: حديث١.

(٣) المصدر السابق: حديث٣.

الشديد. والموثّقة والصحيحة دلّتا على بطلان الوضوء من جهة خصوص الجفاف المستند إلى التأخير فهما أخصّ من صحيحة حريز.

ومقتضى قانون الإطلاق والتقييد تقديم الدليل المقيّد الأخصّ وتقييد المطلق به. ونتيجة ذلك في المقام هو الحكم ببطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدّمة المستندة إلى التأخير بخلاف الجفاف غير المستند إلى التأخير.

وقد جمعقدس‌سره بينهما مرّةً أخرى بحمل الصحيحة على التقية؛ لأن مذهب كثير من علماء العامّة عدم اعتبار الموالاة في الوضوء وعدم بطلانه بجفاف الأعضاء المتقدّمة.

والصحيح هو ما أفاده أخيراً، وذلك لما قدّمناه غير مرّةٍ من أن الأمر بالإعادة إرشاد إلى البطلان، وعليه فالموثّقة والصحيحة دلّتا على بطلان الوضوء عند جفاف الأعضاء المتقدّمة بالتأخير، وهذه الصحيحة دلّت على عدم البطلان بذلك، فهما متعارضتان، ولابدّ من الرجوع إلى مرجّحات المتعارضين، وحيث إن الصحيحة موافقة للعامّة وهما مخالفتان معهم، فلا مناص من طرح الموافق والأخذ بما خالفهم.

وأما ما صنع أوّلاً من حمل مطلقهما على مقيّدهما، ففيه: أن الصحيحة إنما دلّت على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدّمة عند استناده إلى التأخير ولم تدلّنا على عدم بطلان الوضوء بمطلق الجفاف، وهذا يظهر بملاحظة قولهعليه‌السلام هو- أي الغسل- بتلك المنزلة أي بمنزلة الوضوء، حيث يدلّنا على أنّهما متّحدان بحسب الحكم، وبما أنّه عليه‌السلام صرّح بعد ذلك بعدم بطلان الغسل وإن أخّر بعض أجزائه بعض يوم، فيعلم من ذلك أن الوضوء أيضاً كذلك وأن مراده بالجفاف في الوضوء هو الجفاف المستند إلى التأخير وأنه غير قادح في صحّته، وعليه فالصحيحة والروايتان متعارضتان وليستا من المطلق والمقيّد في شيء»[1].

(١) كتاب الطهارة، السيد الخوئي: ج٤، ص٤٦٣.

التطبيق الثاني: استحباب الزكاة في مال التجارة

حكمَ باستحباب الزكاة في مال التجارة السيدُ اليزدي في العروة، وأورد عليه السيد الخوئي بأن النصوص الواردة فيه متعارضة، ولا يمكن الجمع بينها، فإما أن يرجّح النافي منها؛ نظراً إلى مخالفته للعامّة أو تتساقطان؛ لعدم إمكان حمل الأمر منها على الاستحباب.

قال: «بل الأصحّ عدم الاستحباب؛ لتعارض النصوص على وجه لا تقبل الجمع، فقد ورد في جملة منها ثبوت الزكاة فيما لو أمسك لكي يجد الربح في مقابل من تربّص به؛ لأنه لا يجد من يشتريه برأس المال، كصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: (سأله سعيد الأعرج وأنا أسمع فقال: إنا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكاة ؟ قال: **إن كنت تربح فيه شيئاً أو تجد رأس مالك فعليك زكاته، وإن كنت إنما تربّص به لأنك لا تجد إلا وضيعة فليس عليك زكاة حتى يصير ذهباً أو فضة، فإذا صار ذهباً أو فضّة فزكّه للسنة التي اتّجرت فيها**)، ونحوها صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعاً فكسد عليه متاعه، وقد زكّى ماله قبل أن يشتري المتاع، متّى يزكيه ؟ فقال: **إن كان أمسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكاة، وإن كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكاة بعد ما أمسكه من بعد رأس المال**).

وبإزائها ما دلّ على عدم الزكاة وإن قوبل برأس المال أو أكثر ما لم يبعه ويحول الحول على الثمن؛ كصحيحة سليمان بن خالد: (عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعاً ثم وضعه فقال: هذا متاع موضوع فإذا أحببت بعته فيرجع إليّ رأس مالي وأفضل منه هل عليه فيه صدقة وهو متاع؟ قال: **لا حتى تبيعه**. قال: فهل يؤدّي عنه إن باعه لما مضى إذا كان متاعاً؟ قال: لا).

وصحيحة زرارة: (إن أبا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله ﷺ فقال عثمان: كلّ مال من ذهب أو فضّة يدار به ويعمل به ويتّجر به ففيه الزكاة إذا حال عليه الحول. فقال أبو ذر: أمّا ما يتّجر به أو دير وعمل به فليس فيه زكاة، إنما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة. فاختصما في ذلك إلى رسول الله ﷺ، قال: فقال: **القول ما قال أبو ذر**).

وهاتان الطائفتان كما ترى متعارضتان؛ لأن قوله عليه السلام: (فيه الزكاة) وقوله: (ليس فيه الزكاة) متهافتتان في نظر العرف وغير قابلين للتصرّف بالحمل على الاستحباب... إذاً تستقرّ المعارضة هنا. فإمّا أن يحمل ما دلّ على الزكاة على التقية - كما لا يبعد - أو تسقطان، وعلى التقديرين فلم يثبت الاستحباب الشرعي بعنوان الزكاة»[1].

موضع تعارض الطائفتين ما إذا كان ادّخار المال المشترى لطلب الربح والزيادة عن رأس المال، فدلّت الأولى على ثبوت الزكاة فيه، والثانية على عدمها. فظاهر كلام السيد الخوئي أن نفس التعبيرين - (فيه الزكاة) و(ليس فيه الزكاة)- يراهما أهل العرف متهافتين، غير قابل للجمع والحمل على الاستحباب.

التطبيق الثالث: الصلاة في الثوب المتنجّس نسياناً

حيث وردت فيها نصوص متعارضة، فبعضها يدلّ على وجوب إعادة الصلاة، وبعضها يدلّ على عدم وجوب الإعادة.

وقد حمل الأعلام كلّ طائفة منهما على محامل، كما أشار إليها السيد الخميني، حيث إنّه بعد أن ناقش هذه المحامل حكم باستقرار التعارض بين الطائفتين وقدّم النصوص الدالّة على وجوب الإعادة؛ ترجيحاً له أو لقصور

---

(١) كتاب الزكاة: ج١، ص١٤٤-١٤٦.

المعارضة؛ حيث قال: «والإنصاف أن الروايات متعارضة، والترجيح لروايات إيجاب الإعادة، بل الظاهر عدم عمل متقدّمي أصحابنا بروايات نفي الإعادة وأعرضوا عنها، فلا تصلح للحجّية، لما ذكرنا أن العمل بالأخبار لبناء العقلاء وإمضاء الشارع، وفي مثل تلك الروايات التي لم يعمل بها رواتها لا يتّكل العقلاء عليها، فهي ساقطة عن الحجّية، لا مرجوحة بعد الفراغ عن حجّيتها. ومع الغضّ عنه فالترجيح مع أخبار الإعادة، لموافقة مقابلاتها للعامّة كأبي حنيفة والشافعي في القديم والأوزاعي، حيث ذهبوا على ما حكي عنهم إلى عدم وجوب الإعادة في الناسي وغيره»[1].

التطبيق الرابع: مسألة نجاسة الخمر

فقد اختلفت الروايات في نجاسته بعد التسالم على حرمة شربه؛ قال السيد الخوئي: «نجاسة الخمر هي المعروفة بين أصحابنا المتقدّمين والمتأخّرين ولم ينقل الخلاف في ذلك إلا من جماعة من المتقدّمين كالصدوق ووالده في الرسالة والجعفي والعماني وجملة من المتأخّرين كالأردبيلي وغيره... كما أن الكتاب العزيز لا دلالة له على نجاستها؛ حيث إن الرجس في قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، ليس بمعنى النجس بوجه؛ لوضوح أنّه لا معنى لنجاسة بقيّة الأمور المذكورة في الآية المباركة، فإن منها الميسر وهو من الأفعال، ولا يتّصف الفعل بالنجاسة أبداً. بل الرجس معناه القبيح المعبَّر عنه في **الفارسية** بـ (بليد و زشت) وعليه فالمهمّ هو الأخبار، ولقد ورد نجاسة الخمر في عدّة كثيرة من الروايات:

ففي جملة منها ورد الأمر بغسل الثوب إذا أصابته خمر أو نبيذ، وفي بعضها أمر بإراقة ما قطرت فيه قطرة من خمر، وفي ثالث: لا والله ولا تقطر قطرة منه

(١) كتاب الطهارة، السيد الإمام الخميني: ج٣، ص٥٨٢.

– أي من المسكر – في حبّ إلَّا أهريق ذلك الحبّ، وفي رابع غير ذلك، مما ورد في الأخبار الكثيرة البالغة حدّ الاستفاضة، بل يمكن دعوى القطع بصدور بعضها عن الأئمّة عليهم السلام، فلا مجال للمناقشة فيها بحسب السند كما أن دلالتها وظهورها في نجاسة الخمر مما لا كلام فيه.

وفي مقابلها روايات كثيرة – فيها صحاح وموثّقات – وقد دلّت على طهارة الخمر بصراحتها وهي من حيث العدد أكثر من الأخبار الواردة في نجاستها. ودعوى العلم بصدور جملة منها عن الأئمّة عليهم السلام أيضاً غير بعيدة، كما أنها من حيث الدلالة صريحة أو كالصريح؛ حيث نفوا عليهم السلام البأس عن الصلاة في ثوبٍ أصابه خمر معلَّلاً – في بعضها – بأنّ الثوب لا يسكر، فكأنّ مبغوضية الخمر إنما هي في إسكارها المتحقّق بشربها. وأما عينها – كما إذا أصاب منها الثوب مثلاً – فمما لا بأس به.

وهاتان الطائفتان متعارضتان متقابلتان، فلابدّ من علاجهما بالمرجّحات وهي تنحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة على ما قدّمناه في محلّه. وكلا المرجّحين مفقود في المقام: أما موافقة الكتاب فلما مرّ من أنه ليس في الكتاب العزيز ما يدلّ على نجاسة الخمر أو طهارتها، وأما مخالفة العامّة فلأنّ كلاً من الطائفتين موافقة للعامّة من جهة ومخالفة لهم من جهة»[1].

وقال الشهيد الصدر: «يدّعى تقديم أخبار النجاسة بحمل أخبار الطهارة على التقية، إعمالاً للمرجّح العلاجي في مقام التعارض، والتقية تدّعى بأحد وجهين:

أوّلهما: أن أخبار الطهارة موافقة لمذهب بعض العامّة، كما أشار الشيخ الطوسي قدس سره.

والتحقيق: أن المشهور في الفقه السنّي بمختلف مذاهبه هو الحكم بالنجاسة.

والوجه الثاني: الذي ذكر في تصوير التقية: هو أن تكون روايات الطهارة

---

(١) كتاب الطهارة، السيد الخوئي: ج٢، ص٨٩-٩١.

تقيةً من الحكّام والسلاطين الذين كانوا يشربون الخمور ولا يتجنّبون مساورتها، وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم إلى درجةٍ لم أكن أرضى بأن يتفوّه به فقيه»[١].

ومن الجدير بالذكر أن هذا الوجه- وهو حمل روايات الطهارة على التقية من الحكّام والسلاطين- نقله في الوسائل عن شيخ الطائفة بقوله: «حمل الشيخ هذه الأخبار على التقية من سلاطين ذلك الوقت وجمع من علماء العامّة»[٢].

وبعد ذلك قال الشهيد الصدر: «بعد افتراض عدم عدم وجود المرجّح العلاجي يبنى على التساقط، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه إلى أصالة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمّنة»[٣].

ولكنه قيَّد ذلك بعدم وجود عامّ فوقاني في نصوص المقام يصلح للرجوع إليه، لا للمعارضة وجعل طائفة من أخبار النجاسة من هذا القبيل، حيث قال بعد بحث طويل: «تنتهي النوبة إلى المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة أخبار الطهارة، وبذلك تثبت نجاسة الخمر»[٤].

التطبيق الخامس: مسألة إرث الزوجة عن زوجها الميت إذا لم يكن له وارث غيرها

فمن الواضح أنه لا خلاف في أن للزوجة ربع التركة، وإنما الخلاف في الباقي وفيه أربعة أقوال:

القول الأوّل: يردّ عليها، كما يردّ على الزوج الوارث لها.

---

(١) شرح العروة الوثقى، الشهيد الصدر: ج٣، ص٣٥٤.

(٢) الوسائل: باب٣٨ من أبواب النجاسات ذيل الحديث١٢.

(٣) شرح العروة الوثقى، الشهيد الصدر: ج٣، ص٣٥٤.

(٤) المصدر السابق.

القول الثاني: لا يردّ عليها شيء.

القول الثالث: يردّ عليها مع غيبة الإمام، لا مع حضوره.

القول الرابع: يردّ في الزوجة إذا كانت من أقرباء الزوج دون غيرها.

ومنشأ اختلافهم في الفتوى تعارض النصوص.

والمشهور عدم جواز الردّ مطلقاً، كما صرّح به في المسالك بقوله: «أحدهما – وهو المشهور–: عدمه مطلقاً»[1]. وخالفهم المفيد في المقنعة.

وأما التفصيل– بأنه يردّ عليها مع غيبة الإمام، لا مع حضوره– فقد ذهب إليه جماعة من القدماء والمتأخّرين؛ حيث حملوا الروايات الدالّة منها على الردّ على حال غيبة الإمام عليه السلام، وأيضاً حمل الشيخ هذه الروايات الدالّة على الردّ على ما إذا كانت الزوجة من أقرباء الزوج. واعترض ابن إدريس على الشيخ بإنكار أصل التعارض والجمع كليهما. حيث قال صاحب المسالك: «قال ابن إدريس: ما قرّبه الشيخ في ذلك أبعد مما بين المشرق والمغرب، لأن الجمع إنما يكون مع التعارض وإمكان الجمع، وهو منفيّ هنا، لأن فتوى الأصحاب لا يعارضها خبر الواحد، ومال الغير لا يحلّ بغيبته.

ومما قرّرنا نحن سابقاً، لك أن تستدلّ على صدق ما ادّعاه ابن إدريس من البعد والزيادة عنه بأن الخبر الصحيح دلّ على السؤال للباقر عليه السلام وهو حيّ ظاهر عن رجلٍ مات وترك امرأته، فكيف يحمل الجواب منه عليه السلام على حال غيبة الإمام المتأخّرة عن الجواب بأزيد من مائة وخمسين سنة؟! هذا هو الذي يقتضي البعد المذكور.

وأما ما ذكره من عدم التعارض فليس بجيّد، لأن فتوى الأصحاب مختلفة، والأخبار متعارضة، فلابدّ من مراعاة الجمع بينها لمن يعتبر خبر الواحد،

---

(١) مسالك الأفهام: ج١٣، ص١٧.

خصوصاً مع صحّته، والشيخ حمل الخبر أيضاً على أن الزوجة قريبة للزوج، فترث الباقي بالقرابة، واستشهد عليه برواية محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها، قال: **يدفع المال كلّه إليها**»(١).

التطبيق السادس: مسألة تساوي حدّ شرب الخمر بين الحرّ والعبد

فقد ذهب المشهور الى التساوي، وما يدلّ على خلاف المشهور معتبرة أبي بكر الحضرمي الدالّة على ثبوت نصف حدّ الخمر في حقّ العبد، وقد رجّح السيد الخوئي الطائفة الموافقة للمشهور بدليل شهرتها الروائية والفتوائية ومخالفتها للعامّة، حيث قال – بعد ذكر النصوص في المقام وتحقيق مفادها–: «فالصحيح ما ذكرنا من أن الروايات متعارضة، والتقديم مع الروايات الدالّة على التساوي، فإنها مشهورة روايةً وفتوى، ورواية أبي بكر شاذّة وموافقة للعامّة على ما ذكره الشيخ»(٢).

التطبيق السابع: مسألة السجود على القطن

ذهب الفقهاء الى عدم جواز السجود على القطن؛ نظراً إلى ترجيح ما دلّ على منعه على النصوص المجوّزة؛ لأجل مخالفة النصوص المانعة مع العامّة، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «و عرفت أن الأخبار في القطن والكتّان وإن كانت متعارضة، إلَّا أن الأخبار المجوّزة محمولة على التقية. فالأقوى عدم جواز السجود عليهما، نعم لا بأس بالسجود على الخشب والورق، ووجهه ظاهر»(٣).

---

(١) مسالك الإفهام: ج١٣، ص٧٤ – ٧٥. ومصدر الرواية: الوسائل، باب٥ من ميراث الأزواج: حديث ١.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ج١، ص٢٧٤.

(٣) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج٢، ص١٨٣، مباني تكملة المنهاج: ج١، ص٢٧٤.

(١٣٩)

الرواية الثانية: مقبولة حنظلة

- الاعتراضات على الترجيح بصفات الرواية والشهرة
  - ✓ الاعتراض الأوّل: المقبولة مختصّة بزمان الحضور لا الغيبة
  - ✓ الاعتراض الثاني: ترجيح حكم الأعدل بما هو حاكم لا بما هو راوٍ
- عدم تمامية الاعتراض بالنسبة للشهرة
- الإشكال على الترجيح بالشهرة
- الأقوال في الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدمه
  - ✓ القول الأوّل: التعدّي إلى غير المرجّحات المنصوصة
  - ✓ القول الثاني: عدم التعدّي إلى غير المرجّحات المنصوصة
- البحث في سند المقبولة
- الشهرة في الاصطلاح وأقسامها

ومنها مقبولةُ عمر بن حنظلة «قَالَ سَأَلتُ أبَا عَبدِ اللّهِ عليه السلام : عَن رَجُلَينِ مِن أصحَابِنا يَكُونُ بَينَهُمَا مُنَازعَةٌ فِي دَين أو مِيرَاث فتَحَاكمَا إلى السّلطَانِ أو إلى القُضَاةِ أ يَحلّ ذَلِكَ؟ قَال عليه السلام : «مَنْ تَحَاكَمَ إلَيْهِمْ فِي حَقّ أوْ بَاطِلٍ فَإنَّمَا تَحَاكَمَ إلى الطّاغُوتِ»

قُلتُ: فَكَيفَ يَصنَعَانِ؟ قَالَ: «يَنظُرانِ مَن كَانَ مِنكُم مِمّن قَد رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلالِنَا وحَرَامِنَا وعَرَفَ أحكَامَنَا فَليَرضَوا بِهِ حكَماً فَإنّي جَعَلتُهُ عَلَيكُم حَاكِماً فَإذَا حَكَمَ بِحُكمِنَا فَلَم يُقبَل مِنهُ فَإنّمَا بِحُكمِ اللّهِ استَخَفّ وَعَلَينَا رَدّ» .

قُلتُ: فَإن كَانَ كُلّ واحِدٍ اختَارَ رَجُلاً مِن أصحَابِنَا فَرَضِيَا أن يَكُونَا النّاظِرَينِ فِي حَقّهِمَا فَاختَلَفَا فِيما حكَما وكِلاَهُمَا اختَلَفَا فِي حَدِيثِكُم؟ قَالَ: «الحُكمُ مَا حكَمَ بِهِ أعدَلهُمَا وأفقَهُهمَا وأصدَقُهُمَا فِي الحَدِيثِ وَأورَعُهُمَا، ولاَ يُلتفَت إلَى مَا يَحكُمُ بِهِ الآخَرُ» .

قَالَ: فَقُلتُ: فَإنّهُمَا عَدلاَنِ مَرضِيّانِ عِندَ أصحَابنَا لاَ يَفضُلُ واحدٌ مِنهُمَا عَلى صَاحِبِهِ؟

قَالَ: «يُنظَر إلى مَا كَانَ مِن روايَتَيهِما عَنّا فِي ذَلِكَ الّذي حكَما بِه المُجمَعُ عَلَيهِ عندَ أصحَابِكَ فَيُؤخَذُ بِهِ مِن حُكمِنَا ويُترَكُ الشاذُ الّذي لَيسَ بِمَشهُور عِندَ أصحَابِكَ، فإن المُجمَعَ عَلَيهِ لاَ رَيبَ فِيهِ، وإنّمَا الأمُورَ ثَلاثَةٌ: أمرٌ بَيّنٌ رُشدُهُ فَيُتّبَعُ، وأمرٌ بَيّنٌ غَيّهُ فَيُجتَنَبُ، وأمرٌ مُشكِلٌ يُرَدُّ حُكمُهُ إلى اللهِ...»

قُلتُ: فَإن كَانَ الخَبَرَانِ عَنكُم مَشهُورَينِ قَد رَواهُما الثّقَاتُ عَنكُم؟

قَالَ: «يُنظَرُ فمَا وَافَقَ حُكمُهُ حُكمَ الكِتَابِ والسّنّةِ وخَالفَ العَامّةَ فَيُؤخَذُ بِهِ ويُترَكُ مَا خَالَفَ حُكمُه حُكمَ الكِتابِ والسنّةِ ووَافَقَ العَامّةَ...»

قُلتُ: فَإن وَافَقَ حُكّامُهُم (أي العامّة) الخَبَرَينِ جَمِيعاً؟

قَالَ: «إذَا كَانَ ذَلِكَ فَأرجِئْهُ حَتّى تَلقَى إمَامَكَ، فَإنّ الوُقُوفَ عِندَ الشّبُهَاتِ خَيرٌ مِنَ الاقتِحَامِ فِي الهَلَكَاتِ»[1].

وهذه الروايةُ تشتملُ على المرجّحينِ السابقينِ غير أنّها تذكرُ قبلَ ذلك ترجيحينِ آخرين، أحدُهما: الترجيحُ بصفات الراوي، والآخرُ: الترجيحُ بالشهرة، فإن تمّت دلالتُها على ذلك كانت مقيّدةً لإطلاق الروايةِ السابقة، ودالّةً على أنّ الانتهاءَ إلى المرجّحينِ السابقينِ متوقّفٌ على عدم وجودِ هذين الترجيحين.

وقد يعترَضُ على استفادةِ هذين الترجيحين ـ بالصفات وبالشهرة ـ من المقبولة بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ المقبولةَ مختصّةٌ مورداً بعصر الحضور والتمكّنِ من لقاء الإمامعليه السلام بقرينةِ قولهِ فيها «أرجئْهُ حتى تلقَى إمامَك» فلا تدلُّ على ثبوت الترجيحين في عصر الغيبة.

ونلاحظُ على هذا الوجه: أنّ اختصاصَ الفقرةِ الأخيرةِ التي تأمُرُ بالارجاء بعصر الحضور لا يوجبُ تقييدَ الإطلاق في الفقرات السابقة، خصوصاً مع ملاحظة أنّ التمكّنَ من لقاءِ الإمامِ ليس من الخصوصيات التي يحتمِلُ العرفُ دخلَها في مرجّحية الصفات؛ إذ لا يختلفُ حالُ الأوثقية في كاشفيّتها وتأكيدِ موردِها بين عصريَ الحضورِ والغيبة، وكذلك الأمرُ في الشهرة.

الثاني: أنّ الترجيحَ بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيحٌ لأحد الحكمينِ على الآخر، لا لإحدى الروايتين على الأخرى في مقام التعارض.

وهذا الاعتراضُ وجيهٌ بالنسبة إلى الترجيح بالصفات، وليس صحيحاً

---

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٤.

بالنسبة إلى غيره مما وردَ في المقبولة، كالترجيح بالشهرة.

أمّا وجاهتُه بالنسبة إلى الترجيح بالصفات فلأنّنا نلاحظُ إضافةَ الصفات في المقبولة إلى الحاكمين، حيث قال عليه السلام «الحكمُ ما حكمَ به أعدلُهما وأفقهُهما في الحديث وأورعهُما».

هذا مضافاً إلى أنّ الإمام قد طبّق الترجيحَ بالصفات على أوّلِ سلسلةِ السندينِ المتعارضينِ ـ وهما الحاكمان ـ من دون أن يفرضَ أنّهما راويانِ مباشرانِ للحديث، بينما لو كان الترجيحُ بهما ترجيحاً لإحدى الروايتين على الأخرى كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسلة الرواة، أو على الراوي المباشر، كما هو عملُ المشهور، ومقتضى الصناعةِ أيضاً؛ لأنّ الراويين المباشرين إذا كان أحدُهما أعدلَ، وثبتَ الترجيحُ بالصفات فهذا يعني أنّ روايةَ المفضول عدالةً منهما إنّما تكونُ حجّةً في حالة عدمِ معارضتِها برواية الأعدل، وعليه فالناقلُ لرواية الراوي المباشرِ الأعدلِ يكون مخبراً عن اختلال شرطِ الحجّيةِ لرواية الراوي المباشرِ المفضولِ التي ينقلُها الناقلُ الآخر، وبهذا يكونُ حاكماً على نقل الناقلِ الآخر، إذ يخرجُ منقولُه عن كونه موضوعاً للحجّية.

وهكذا نعرفُ أنّ تطبيقَ الإمامِ للترجيح بالصفات على الحاكمَين اللذين يمثّلان أوّل سلسلةِ السندِ لا ينسجمُ إلاّ مع افتراض كونِ الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفاتِ الحاكم.

وأمّا عدمُ صحّةِ الاعتراضِ بالنسبة إلى الشهرةِ وغيرِها فلأنّ سياقَ الحديثِ ينتقلُ من ملاحظةِ الحاكمَين إلى ملاحظة الروايةِ التي يستندُ إليها كلٌّ منهما حيث قال «ينظرُ ما كان من روايتِهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمعَ عليه عند أصحابك» فأُضيفت المميّزاتُ إلى الرواية، لا إلى الحكم.

ولكنَّ الشهرةَ في المقبولة التي ورد الترجيحُ بها في الدرجة الثانية ظاهرةٌ في الاشتهار والشيوعِ المساوقِ لاستفاضة الروايةِ وقطعيّتِها، وليست بمعنى اشتهارِ الفتوى على طبقها؛ لأنّ ظاهرَ الحديث إضافةُ الشهرة إلى نفس الروايةِ لا إلى مضمونها، وذلك يناسبُ ما ذكرناه، ويعني الترجيحُ بالشهرة على هذا الضوء تقديمَ الرواية القطعية سنداً على الظنّية، وهذا مما لا اشكالَ فيه، كما تقدّم، وليس ذلك ترجيحاً لإحدَى الحجَّتين على الأخرى؛ لما عرفتَ سابقاً من أنّ حجّيةَ الخبرِ الظنّيِّ السندِ مشروطةٌ في نفسها بعدم المعارضة لقطعيِّ السند.

فإن قيل: إذا كان الأمرُ كذلك، وجبَ تقديمُ الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات؛ لأنّ الترجيحَ بالصفات يفترضُ حجّيةَ كلٍّ مِن الخبرينِ ويرجّحُ إحدى الحجَّتين على الأخرى.

كان الجوابُ: أنّ الترجيحَ بالصفات ناظرٌ إلى الحاكمَين لا إلى الراويين ـ كما تقدّم ـ فلا إشكال من هذه الناحية.

وهكذا يتّضحُ أنّ المقبولةَ لا يمكنُ أن يُستفادَ منها في مجال الترجيح بين الحجَّتين من الروايات أكثرَ ممّا ثبت بالرواية السابقة.

الشرح

الكلام في هذه المقبولة في مقامين:

الأوّل: البحث في سندها. وهذا البحث لم يتعرّض لـه المـصنّف في الحلقـة الثالثة، لكنّا سنذكر كيفية تصحيحه لهذه المقبولة في الصفحات اللاحقة.

الثاني: البحث في دلالتها. وهو البحث الآتي:

البحث في دلالة الرواية

إن هذه الرواية ذكرت مرجّحين آخرين مضافاً إلى المـرجّحين الـسابقين في الرواية المتقدّمة – وهما الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّـة– والمـرجّحين اللذين ذكرتهما المقبولة هما:

١. الترجيح بصفات الراوي كالأوثقية والأعدلية والأفقهية.

٢. الترجـيح بالـشهرة، أي: الروايـة المـشهورة تُقـدّم عـلى الروايـة غـير المشهورة.

وبعد ذلك ذكرت الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

وعلى هذا الأساس قد يقال بحصول التعارض بين الرواية المتقدّمـة وهـي رواية عبد الرحمن التي ذكرت أن الترجيح يدور مدار موافقة الكتـاب ومخالفـة العامّة مطلقاً سواء كان هناك ترجيح بالشهرة أم لا، وبـين المقبولـة التـي تقـول الترجيح بصفات الراوي أوّلاً ثم بصفات الرواية الشهرة، وإن لم يكن فبموافقة الكتاب فإن لم يكن فبمخالفة العامّة.

ولحلّ هذا التعارض لابدّ من تقييد إطلاق الرواية السابقة بالمقبولـة، وفقـاً لقواعد الجمع العرفي، فتكون النتيجة كالتالي:

يكون ترجيح أحد الخبرين على الآخر بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة فيما إذا لم يكن الخبر الآخر مشتملاً على أوثقية أو أفقهية الراوي وشهرة الرواية، وبعبارة أخرى: تكون المقبولة دالّةً على العمل بالمرجّحين السابقين متوقّفاً على عدم وجود المرجّحين الآخرين وهما صفات الراوي كالأوثقية وصفات الرواية كالشهرة.

اعتراضان على الترجيح بصفات الرواية والشهرة

الاعتراض الأوّل: المقبولة مختصّة بزمان الحضور لا الغيبة

وذلك بقرينة ما ذكر في ذيلها (أرجئه حتى تلقى إمامك) وعليه تكون الرواية خارجة عن محلّ كلامنا، لأنّ الكلام في علاج المتعارضين في عصر الغيبة لا عصر الحضور. وأجيب على هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: تقييد المرجّح الأخير لا ينفي إطلاق المرجّحات السابقة

إن الرواية ذكرت مرجّحات متعدّدة، واختصاص المرجّح الأخير بزمن الحضور، لا يستلزم أن تكون جميع المرجّحات المذكورة في الرواية مقيّدة بزمن الحضور، إذ إن الإمام عليه السلام لم يقل أن كلّ مرجّح ترجع به إلى إمامك، وإنما الإمام عليه السلام لما وصل إلى المرجّح الأخير قال: ترجئه إلى إمامك، وعليه فإن اختصاص المرجّح الأخير بزمن الحضور لا ينفي إطلاق المرجّحات السابقة.

الجواب الثاني: التمكّن من لقاء الإمام لا مدخلية له في الترجيح بالصفات

لا يخفى أن التمكّن من لقاء الإمام ليس من الخصوصيات العرفية التي لها مدخلية في مرجّحية صفات الراوي كالأوثقية والأعدلية ونحوها، إذ إننا نقطع بحكم مناسبات الحكم والموضوع أن التوثيق بالأوثقية ونحوها لا يختلف حالها بين زمان الحضور وزمان الغيبة، إذ إنّ قوّة كشف الأوثقية عن الواقع على

درجة واحدة سواء كانت في عصر الحضور أم عصر الغيبة.

وهكذا الأمر بالنسبة للشهرة، فإنها توجب الترجيح على أساس أنها تكشف عن صحّة الرواية، سواء كانت في عصر الحضور أم في عصر الغيبة.

وإلى هذا المعنى أشار السيد الشهيد بقوله: «لو فرض عدم انعقاد إطلاق لفظي لفقرات الترجيح بالصفات من المقبولة، مع ذلك أمكننا إثبات تعميم مفادها بالفهم العرفي واستظهار عدم الفرق وإن كانت فقرة الذيل منها مخصوصة بزمان الحضور، لأنّ هناك فرقاً عرفياً واضحاً بين ما جاء في الذيل من الاحتياط والإرجاء إلى حين لقاء الإمام عليه السلام الذي لا يناسب أن يكون حكماً عاماً لزمان الحضور والغيبة، فيمكن أن يكون التمكّن من لقاء الإمام عليه السلام الذي كان ميسوراً للسائل دخيلاً فيه، وبين الترجيح بالشهرة أو بالصفات التي هي مميّزات موضوعية في أحد المتعارضين لا دخل لخصوصية التمكّن من رؤية الإمام عليه السلام وعدم التمكّن منها في مرجّحيّتها، فبمناسبات الحكم والموضوع العرفية والعقلائية يفهم عدم دخل هذه الخصوصية في الترجيح بالمرجّحات الواردة في المقبولة»[1].

الاعتراض الثاني: ترجيح حكم الأعدل بما هو حاكم لا بما هو راوٍ

إن الإمام عليه السلام وإن رجّح حكم الأعدل والأفقه والأصدق والأورع في المقبولة، لكن هذا الترجيح بما هو حاكم لا بما هو راوٍ، أي أن الإمام عليه السلام رجّح حكم أحد القاضيين على الآخر، وهو لا يدلّ على تقديم رواية أحد الراويين على الآخر، وذلك للفرق بين باب القضاء وبين باب الإفتاء، لأنّ القضاء شُرِّع لرفع المنازعة وفض الخصومة، وهو لا يقبل التأخير، إذ فيه مظنّة النزاع والنقاش، في حين إن الإفتاء ليس كذلك.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٧٣.

وإلى هذا يشير المحقّق الخراساني بقوله: «والاحتجاج بهما [أي المرفوعة والمقبولة] على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو من إشكال؛ لقوّة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدّي منه إلى غيره، كما لا يخفى»[1].

وهذا ما ذكره السيد الخوئي بقوله: «وأما المقبولة، فالترجيح بالصفات وإن كان قد ذكر فيها، إلا أنها قد جعلت من مرجّحات الحكمين لا من مرجّحات الروايتين، حيث قال عليه السلام: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما...) ولذا لم يذكرها الكليني رحمه الله في جملة المرجّحات»[2].

ومقصود السيد الخوئي من عدم ذكر الكليني لصفات الراوي لكونها من مرجّحات الحكمين لا من مرجّحات الرواية هو ما كتبه الكليني في ديباجة الكافي حيث قال: «فاعلم يا أخي - أرشدك الله- أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: (**اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه**) وقوله عليه السلام: (**دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم**) وقوله عليه السلام (**خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه**) ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه ولا نجد شيئا أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: (**بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم**)»[3].

وفي مقام الجواب يرى السيد الشهيد أنّ هذا الاعتراض وجيه وتامّ بالنسبة إلى الترجيح بصفات الراوي كالأوثقية والأعدلية ونحوها، وغير وجيه بالنسبة إلى الترجيح بالشهرة، ويمكن بيان وجاهة وتمامية الاعتراض بالنسبة إلى

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٤٣.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٤١٤.

(٣) الكافي: ج١، ص٩.

الترجيح بصفات الراوي بوجهين:

الوجه الأوّل: أن الإمام عليه السلام أضاف الصفات في المقبولة إلى الحاكمين لا إلى الراويين، حيث قال: «**الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما**»، وهذا يعني أن الجواب يدور مدار حكم الحكمين المتفاوتين في العدالة والفقاهة والورع، لا على الراويين.

الوجه الثاني: أنّ الأوثقية والأعدلية لو كانت من صفات الراوي لا من مرجّحات حكم الحاكم، لكان المناسب أن يطبّقها الإمام عليه السلام على جميع سلسلة السند، وعلى الأقلّ على خصوص الراوي المباشر عن الإمام كزرارة مثلاً، كما هو عمل المشهور ومقتضى القاعدة، لأنّ الراويين المباشرين -كزرارة ومحمد بن مسلم مثلاً- إذا كان أحدهما أعدل أو أفقه، وفرض الترجيح بالصفات، فهذا يعني أن رواية المفضول من الراويين تكون حجّةً في حالة عدم معارضتها برواية الأفضل، وعلى هذا الأساس فإن الناقل لرواية الراوي المباشر الأفضل يكون مخبراً بذلك عن اختلال شرط الحجّية في رواية الراوي المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر، وهذا يعني أن الناقل لرواية الراوي المباشر الأفضل يكون حاكماً على نقل الناقل الآخر المفضول، وعلى هذا يخرج منقوله حينئذٍ عن كونه موضوعاً للحجّية.

وبهذا يتّضح أن تطبيق الإمام عليه السلام للترجيح بالصفات على الحاكمين الكائنين في أوّل سلسلة السند لا ينسجم إلا مع افتراض كون الترجيح بالصفات لأحد الحاكمين.

وبتعبير آخر: «إن النظر لو كان إلى ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى سنداً بالصفات، كان ينبغي أن تلاحظ الصفات المذكورة في الراوي للحديث الذي هو الراوي المباشر عن المعصوم أو مجموع السند - إذا كان مع واسطة- لأنّ هذا مقتضى الصناعة وهو المعمول به في الفقه، فلو كان أوّل سلسلة السند

لإحدى الروايتين أعدل من الآخر إلا أن حال الراويين المباشرين فيهما على العكس، كان اللازم تقديم رواية المباشر الأعدل، لأنّ الراوي الأوّل الناقل عنه وإن كان مفضولاً بالنسبة للناقل عن المباشر غير الأعدل، إلا أنه بنقله للرواية عن الأعدل يكون مخبراً عن اختلال شرط الحجّية لرواية الراوي المباشر المفضول؛ لأنّه يخبر عن وجود رواية معارضة معها متقدّمة عليها في الحجّية، فيدلّ على ارتفاع موضوع الحجّية الفعلية في المروي من قبل الناقل الآخر، فيكون حاكماً على نقل الناقل الآخر لا معارضاً معه»[1].

وقال المحقّق العراقي: «في دلالة صدر المقبولة على الترجيح بصفات الراوي من الأعدلية والأفقهية والأوثقية نظر، إذ ظاهره كونه في مقام ترجيح الحاكم في مقام الحكومة وغير مرتبط بترجيح الراوي من حيث روايته، وإن كان الحكم من الحاكم [في] الشبهات الحكمية في الصدر الأوّل [رواية] أيضاً، لكن الحيثية في مقام الترجيح محفوظة، وظاهره كونه في مقام ترجيح [إحدى] الروايتين من حيث كونه حاكماً، كما هو مفاد خبر داود بن حصين الوارد في مقام ترجيح الحكمين، وهو معمول به أيضاً في باب المرافعات أما [ذيلها] وإن كان ظاهراً في ترجيح الرواية من حيث حكايتها من الأشهرية وأمثالها، ولكن ظاهره كونه من جهة رجوع المترافعين عند تعارض الحكمين إلى ترجيح أحد الحكمين بترجيح مستنده، وهو أيضاً خلاف ديدن الأصحاب، إذ ليس بناؤهم عند تعارض الحكمين على الرجوع إلى مستند الحكم، بل بناؤهم على كون الاختيار بيد المدّعي، كما هو الشأن من الأوّل على كون تعيين الحاكم بيده على ما حكاه صاحب المستند [بأن] إجماع أصحابنا عليه . وحينئذٍ فصحّ أن يقال إن مثل تلك الفقرة من الذيل أيضاً غير معمول به لدى الأصحاب، فمن أين

(١) الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص٤٤٨، تعليقة رقم (٩٧).

المقبولة حجّة في محلّ البحث؟»[1].

وبهذا يتّضح أن الترجيح بالصفات إنما يكون لأحد الحاكمين على الآخر.

لكن الشيخ الأنصاري ذكر أن «موردها وإن كان في الحاكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد: بأنّ المراد بيان المرجّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان»[2].

عدم تمامية الاعتراض بالنسبة للشهرة

أما عدم تمامية الاعتراض بالنسبة إلى الشهرة وغيرها؛ فلأن الإمام عليه السلام انتقل من الحديث عن صفات الحاكمين إلى ملاحظة الرواية التي يستند إليها كلّ منهما، حيث قال عليه السلام: «**ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكمنا به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك...**» فالإمام عليه السلام أمر السائل أن ينظر إلى الرواية المجمع عليها، فيأخذ به ويترك الشاذّ الذي ليس مشهوراً، وهو ظاهر عرفاً في حجّية المشهور في مقام الأخذ والعمل مطلقاً، لا في مقام فصل الخصومة فقط.

الإشكال على الترجيح بالشهرة

أشكل على ترجيح الرواية بالشهرة بدعوى أن المراد بالشهرة هي الرواية التي ينقلها جمع كثير، وهذا بدوره يوجب حصول الاطمئنان بصدورها بل يتحقّق التواتر والقطع بالصدور، وإذا حصل القطع بصدور الرواية، سوف تسقط الرواية الشاذّة عن الحجّية في نفسها لمعارضتها مع دليل قطعي، لما تقدّم من أن شرط حجّية الرواية إذا كانت ظنّية هو أن لا تعارضها رواية أخرى قطعية الصدور، وعلى هذا الأساس لا يكون الأخذ بالمشهور من باب ترجيح حجّة على حجّة، وإنما يكون من باب تمييز الحجّة باللاحجّة، ومن الواضح أن

---

(١) مقالات الأصول: ج٢، ص٤٧٣.

(٢) فرائد الأصول: ج١، ص٢٩٧.

تمييز الحجّة باللاحجّة خارج عن محلّ كلامنا، لأنّ كلامنا في التعارض بين روايتين ظنّيتي السند، لا في تعارض الرواية الظنّية السند مع القطعية السند؛ لأنّ ذلك أمر مفروغ منه؛ لما تقدّم من أن الدليل القطعي إذا تعارض مع الدليل الظنّي قدّم الدليل القطعي.

نعم إذا فرضنا أن المراد من الشهرة هي الشهرة الفتوائية، أي كون الفتوى مشهورة، كما هو الظاهر من سيرة الأعلام المتقدّمين، لا الشهرة في نقل الرواية، فهذا لا يوجب الاطمئنان أو القطع بصدور الرواية، كما هو واضح.

لكنّ الظاهر من سياق المقبولة هو أن المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية، لا الشهرة في الفتوى والعمل على طبقها، وذلك لأنّ صفة الشهرة نسبت إلى نفس الرواية لا إلى العمل على طبقها.

إن قيل: إذا كان المراد من الشهرة هي الشهرة في الرواية وهي توجب الاطمئنان أو القطع بصدورها، فلماذا لم يجعلها الإمام من أوّل المرجّحات، مع أنّا نجد أن الإمام عليه السلام ذكر الترجيح بالشهرة بعد الترجيح بصفات الراوي من الأعدلية والأوثقية، وهذا لا يتناسب مع ما فرض من كون الترجيح بالشهرة بكونها موجبة لإسقاط إحدى الروايتين عن الحجّية، لأنّ جعل الإمام عليه السلام الترجيح بصفات الراوي من أوّل المرجّحات يكشف عن أن الإمام عليه السلام قد فرض أن كلتا الروايتين حجّة في نفسها، ومن ثم رجّح إحدى الروايتين على الأخرى بصفات الراوي من الأعدلية والأورعية ونحوها، وفرض أن كلتا الروايتين حجّة يتنافى مع قولكم أن الرواية المشهورة توجب الاطمئنان والقطع بصدورها، الذي يؤدّي إلى سقوط الرواية الأخرى عن الحجّية؟

الجواب: إن الترجيح بالصفات يختلف موضوعاً عن الترجيح بصفات الرواية، لأنّ الأوّل- الترجيح بالصفات- مختصّ بترجيح أحد الحاكمين على الآخر، وهو أمر يختلف عن الترجيح بصفات الرواية.

وبهذا يتّضح أن المقبولة وإن ذكرت الترجيح بالصفات والشهرة مضافاً إلى موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، لكن عرفت أن الترجيح بالصفات من مرجّحات الحكم والحاكم، وليس من مرجّحات الرواية، وأما المرجّح الآخر وهو الشهرة فقد تبيّن أنه في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، ومن مسقطات الرواية غير المشهورة عن الحجّية، فيبقى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة وهما ما ذكرتهما الرواية السابقة، ومن هنا يتّضح أن المقبولة لم تذكر شيئاً زائداً على ما في رواية الراوندي من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

الأقوال في الاقتصار على المرجحات المنصوصة

بناء على ثبوت الترجيح، فهل يقتصر على المرجّحات المنصوصة كالأوثقية والأعدلية التي ذكرت في تلك الروايات أم يتعدى إلى غير ذلك من المرجّحات المنصوصة؟ في المقام قولان:

القول الأوّل: التعدّي إلى غير المرجّحات المنصوصة

واستدلّ لذلك بعدد من الوجوه، منها:

الوجه الأوّل: وحدة المناط

إن المناط في صفات الترجيح كالأوثقية والأعدلية، هو الاقربية لمطابقة الواقع، وهذا المناط موجود في غير هذه الصفات أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري: «ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

وكيف كان، فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع - في نظر الناظر في

المتعارضين – من حيث إنّه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان اعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاصّ. وحينئذ فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، ونتعدّى من صفات الراوي المرجّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورها، لأنّ أصدقية الراوي وأوثقيته لم تعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق»[(١)].

ثم ذكر مؤيداً لذلك هو: أن الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الراويين، وإنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها، حتى قال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه». وهذا يدلّ على أن السائل فهم من كلام الإمام عليه السلام أن كلّ واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزيّة مستقلّة توجب الترجيح[(٢)].

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية[(٣)] ومحمد حسين الحائري في الفصول الغروية[(٤)] والميرزا القمي في قوانين الأصول[(٥)] والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول[(٦)].

وناقش صاحب الكفاية الوجه الأوّل: أن المرجّحات كالأصدقية والأوثقية

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص٧٦.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٤،ص ٧٦.

(٣) الفوائد الحائرية: ص٢٠٧-٢١٤.

(٤) الفصول الغروية: ص٤٤٢.

(٥) قوانين الأصول: ج٢، ص٢٩٣.

(٦) مفاتيح الأصول: ص٦٨٨.

وإن جعلت مرجّحاً لما فيه من الكشف عن الواقع، إلّا أنه لم يعلم كون تمام الملاك في جعله هو الكشف عن الواقع، بل يحتمل دخالة خصوصية في جعله، لاسيما بملاحظة أنّه جعل مثل الأفقهية أيضاً مرجّحاً، فإنّه مما لا يحتمل الترجيح به إلّا تعبّداً؛ لعدم وجود جهة الطريقية في الأفقهية[1].

الوجه الثاني: التعليل الوارد في الرواية

أي تعليل الإمام عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه».

بيان ذلك: المراد من كون الرواية مشهورة هو كون الرواية معروفة عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلا القليل، ومن الواضح أن المشهور بهذا المعنى - المعروف عند الكلّ - ليس قطعيّ المتن والدلالة معاً، حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلّا - أي لو كان قطعيَّ المتن والدلالة- لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأخر، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، وهذا يعني: أن الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل في المشهور، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع[2].

وناقشه صاحب الكفاية: أنّا نسلم أن معنى كون الرواية مشهورةً كونها معروفةً عند الكلّ وأن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات، ولكن لا نسلم أن المراد من كونها مما لا ريب فيه هو نفي الريب فيها بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، بل المراد كونها مما لا ريب فيه في نفسها، فإن الخبر إذا كان مشهوراً بين

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٤٤٧.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٤، ص٧٧.

الرواة في الصدر الأوّل وكان مجمعاً عليه عندهم فهو مما يُطمَأَنُّ بصدوره على نحو يصحّ أن يقال عرفاً أنّه مما لا ريب فيه، ولا بأس بالتعدّي عن مثل هذه المزية إلى كلّ مزية توجب ذلك عيناً.

وبالجملة: لو كان المراد من كونها مما لا ريب فيه هو كونها كذلك بالإضافة إلى الخبر الشاذّ لكان مقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ مزية في الخبر توجب نفي الريب فيه بالإضافة إلى الخبر المعارض له كما ادّعاه الشيخ، وأما إذا كان المراد من كونها مما لا ريب فيه هو كونها مما لا ريب فيه في نفسها كما هو كذلك واقعاً، فمقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة هو وجوب الترجيح بكلّ مزية توجب نفي الريب في نفسها لا وجوب الترجيح بكلّ مزية توجب أقربيّة ذيها إلى الواقع بالإضافة إلى الخبر المعارض له[1].

الوجه الثالث: التعليل بالرشد في خلافهم

و«أن ما وافقهم فيه التقية»، ومن الواضح أن مثل هذه الأمور هي أمور غالبية لا دائمية، فيدلّ - بحكم التعليل - على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أمارة الحق والرشد، وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ.

قال الشيخ الأنصاري معلّقاً على هذا الوجه: «الإنصاف: أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر، وإن لم يكن عليه أمارة المطابقة، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «**ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حقّ، وإن لم يشبهها فهو باطل**»، فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلَّا ما ذكرنا: من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه»[2].

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٤٤٧.

(٢) فرائد الأصول: ج٤، ص ٧٧.

ونوقش الوجه الثالث: أنّه يحتمل أن يكون حديث الرشد في خلافهم هو الإشعار بأن في نفس مخالفتهم مصلحةً أقوى من مصلحة الواقع، فيكون الرشد في مخالفتهم من جهة حسن المخالفة في نفسها، وليس من جهة أن في المخالفة أقربية إلى الواقع[(١)].

القول الثاني: عدم التعدّي إلى غير المرجّحات المنصوصة

هذا القول يذهب إلى عدم جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، وقد نسب هذا القول إلى الأخباريين، قال صاحب الحدائق: «ذكر علماء الأصول من وجوه الترجيحات في هذا المقام بما لا يرجع أكثره إلى محصول، والمعتمد عندنا على ما ورد من أهل بيت الرسول، من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات، إلا أنها بعد لا تخلو من شوب الإشكال»[(٢)].

القرائن التي تؤيّد القول بعدم التعدّي عن المرجّحات المنصوصة

ذكر المحقّق الخراساني قرائن تؤيّد القول بعدم التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، ومن هذه القرائن:

القرينة الأولى: أنّ لازم ما ذكر من الوجوه الثلاثة للتعدّي هو كون المناط للترجيح هو القرب إلى الواقع، ولا خصوصية للمزايا المنصوص عليها في أخبار الترجيح، ولو كان الأمر كما ذكر لم يكن داعٍ للإمام عليه السلام أن ينتقل من ذكر خصوصية إلى ذكر خصوصية أخرى، بل كان الأنسب أن يقول عليه السلام حينما يسأله السائل عن الحال في المتعارضين: أن الحكم في المتعارضين هو تقديم الخبر الواجد لمزية توجب القرب إلى الواقع، ولا داعي لذكر هذه المزايا واحدة بعد واحدة حتى لا يحتاج السائل إلى تكرير السؤال مراراً بفرض كونهما متساويين

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٤٨.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١، ص٩٠.

بالأعدلية وغيرها من صفات الراوي، فيجيب الإمام بالترجيح بالشهرة وغيرها، بل كان ينبغي من الأوّل أن يقول الإمام: المدار في الترجيح على المزية الموجبة للقرب إلى الواقع بنحو الكلّية كضابط للترجيح، وحينئذٍ لا يحتاج السائل للتكرير، وهذا يعني أن عدول الإمام عليه السلام عن الكلّية وذكره للمزايا واحدة بعد واحدة لفرض السائل التساوي بعد كلّ واحدة منها يدلّ على الخصوصية للمزايا المنصوصة[1].

القرينة الثانية: أنّ الإمام بعد ذكر المزايا المذكورة واحدة بعد واحدة وفرض السائل تساوي المتعارضين في جميعها أمره عليه السلام بالإرجاء حتى يلقاه، ولو كان المناط للترجيح هو كلّ مزية توجب القرب إلى الواقع غير المزايا المنصوصة لأمره الإمام - بعد فرض التساوي في تلك المزايا - بالترجيح بما يوجب القرب إلى الواقع من غير تلك المزايا، فإذا فرض السائل التساوي فيها أيضاً لا ينبغي أن يأمره عليه السلام بالإرجاء، بل يأمره بالترجيح بما يوجب القرب إلى الواقع، فأمره بالإرجاء بمحض فرض التساوي في المزايا المنصوصة دليل على أن للمزايا المنصوصة خصوصية في مقام الترجيح، وليس المناط في الترجيح هو كلّ مزية توجب القرب إلى الواقع.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «هذا مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكلّية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى»[2].

البحث في سند المقبولة

قد يقال بسقوط سند المقبولة عن الحجّية لعدم ورود توثيق بشأن عمر بن

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٤٤٨.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٤٨.

حنظلة، وإن كان الأصحاب قد عملوا بمفادها، فسمّيت بالمقبولة.

لكن السيد الشهيد صحّح سندها بناءً على القاعدة الرجالية المختارة عنده، وهي توثيق من ينقل عنه أحد الثلاثة؛ لأنّ ما وردَ في رواية ليزيد بن الخليفة أنه قال للإمام عليه السلام «جاءنا عمر بن حنظلة بوقت عنك» فأجاب عليه السلام: (**إذَن لاَ يَكذِبُ عَلَينَا**)[١] وهو ظاهر في أن عمر بن حنظلة كان ثقة بطبعه عند الإمام عليه السلام، إلاّ أن يزيد بن الخليفة نفسه ممن لا توجد شهادة بتوثيقه وإنما يمكن توثيقه بالقاعدة المذكورة، حيث قد روى عنه صفوان بن يحيى - وهو أحد الثلاثة - بسند معتبر في باب كفّارة الصوم من الكافي[٢] فنثبت بذلك وثاقته، وبروايته نثبت وثاقة عمر بن حنظلة أيضاً، فالمقبولة صحيحة سنداً[٣].

وقال السيد الخميني: «مقبولة عمر بن حنظلة، رواها المشايخ العظام، وتلقّاها الأصحاب بالقبول، بل عليها المدار في باب القضاء، كما هو ظاهر لمن أمعن النظر فيه»[٤].

وقال السيد الروحاني: «الأظهر وثاقة الرجل؛ لتوثيق الشهيد الثاني إياه، قال: إنا حقّقنا توثيقه من محلّ آخر، ولورود روايتين دالّتين عليها، ولغير ذلك من الشواهد، مع أن الأصحاب تلقّوها بالقبول ولذلك سمّيت بالمقبولة»[٥].

نعم ضعّفها السيد الخوئي حيث قال: «إنّ الرواية ضعيفة السند؛ لعدم توثيق عمر بن حنظلة . وما ورد في توثيقه أيضاً ضعيف»[٦].

---

(١) الكافي، ج٣، ص٢٧٦.

(٢) الكافي: ج٤، ص١٤٤.

(٣) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٧٠.

(٤) تهذيب الأصول: ج٣، ص١٤٦.

(٥) فقه الصادق: ج١٣، ص٢٩٣.

(٦) التنقيح: ص٢٣٢.

وضعّفها أيضاً الشيخ إسحاق الفياض[1].

فالظاهر أن الأكثر ذهبوا الى اعتبار سند المقبولة إلّا من ناحية عمر بن حنظلة، فقد رواها ثقة الاسلامقدس سره عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة، ولا توجد مشكلة في هذا السند إلّا من جهة عمر بن حنظلة، لعدم توثيقه في الأصول الرجالية، وفيما يلي إليك الأقوال فيه:

عمر بن حنظلة لم يتعرّض له قدماء الأصحاب في كتبهم عدا الشيخ في الرجال، في باب أصحاب مولانا الباقر والصادقعليهما السلام. فقال في الأوّل: عمر يكنّى أبا صخر وعليّ ابنا حنظلة، كوفيّان، عجليان[2].

وأوّل من ذكر عمر بن حنظلة هو الشهيد الثاني حيث قال: «وعمر بن حنظلة، لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل، لأني حقّقت توثيقه من محلّ آخر، وإن كان قد أهملوه» ثمّ قال حول المقبولة: «ومع ما ترى في هذا الإسناد، قد قبلوا - الأصحاب - متنه، وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التّفقه، واستنبطوا منه شرائطه كلّها، وسمّوه: مقبولاً، ومثله في تضاعيف أحاديث الفقه: كثير»[3].

وقريب منه ما ذكره في حاشية الروضة في كتاب الوكالة: «وأما عمر بن حنظلة، فالأصحاب وإن لم ينصّوا عليه بجرحٍ ولا تعديل، لكنه عندي ثقة، لمدح رأيته في حقّه من الصادق عليه السلام»[4].

---

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى: ج٥، ص١٩٠.

(٢) انظر رجال الطوسي: ص١٤٢.

(٣) الرعاية في علم الدرايةق: ص١٣٠.

(٤) انظر: الروضة البهية: ج٢، ص١٢ - ١٧.

واعترض عليه نجله في المنتقى بأن من عجيب ما اتّفق لـه – يعنـي: والـده الشهيد– أنه قال في شرح بداية الدراية: «إن عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصـحاب بجرح ولا تعديل، ولكنه حقّق توثيقه من محلّ آخر، ووجدت بخطّـه في بعـض فوائده ما صورته: عمـر بـن حنظلـة غـير مـذكور بجـرح ولا تعـديل، ولكـن الأقوى عندي أنه ثقة؛ لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقـت: (**إذن لا يكـذب علينا**). والحال أن الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلّقـه بـه في هـذا الحكم، مع ما علم من انفراده به غريب. ولـولا الوقـوف عـلى هـذا الكـلام، لم يختلج في الخاطر أن الاعتماد في ذلك على هذه الحجّة»[1].

وقد سلك مسلكه المحقّق الـشيخ محمـد في الاستقـصاء في مواضـع منـه . منها: ما ذكره في باب نوافل الصلاة في السفر بالنهار: «وأما عمـر بـن حنظلـة، فلم يعلم من حاله ما يفيد توثيقاً ولا مدحاً يعتدّ به، وما قاله جدّي قدس سره: من أن الأصحاب لم ينصّوا عليه بتوثيق ولا مدح، وأنه عرف توثيقه هو أعلم بمأخذه، وقد رأينا في أوائل الخلاصة أن وجهه قوله في حديث المواقيت، وهـو ضـعيف، وعلى تقدير الصحّة فالتوثيق أمر آخر . قال: ووجـدت لـه كلامـاً حاصـله: أن التوثيق من الخبر، ثم ضرب على ذلـك وجعـل عوضـه لفـظ مـن محـلّ آخـر، والظاهر أنه ليس مأخذه، وذلك غير بعيد، لأنه لا يختلج في بـال آحـاد النـاس، فكيف مثله، وصرّح بإهماله في باب حكم الوذي والمذي منـه»[2]، وقـال الـسيد السند الجزائري في موافقته نقلاً للشهيد في الدلالة على التوثيـق: هـذا الحـديث يستفاد منه توثيق ابن حنظلة من غير شكّ ولا ريب[3].

أما العلامة البهبهاني فقد مال إلى وثاقته، حيث قال: «وربما يدلّ على حسن

---

(١) انظر منتقى الجمان: ج١، ص١٩.

(٢) انظر الرسائل الرجالية: ج١، ص١٦٣.

(٣) غاية المرام: ج١، ص١٦٣.

حاله بل وثاقته[1] ما رواه في الكافي والتهذيبين بالأسناد عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (القنوت يوم الجمعة ؟) . فقال: (**أنت رسولي إليهم في هذا، إذا صلّيتم جماعة وفي الركعة الأولى، وإذا صلّيتم وحداناً ففي الركعة الثانية**)[2] وما رواه في البصائر: بالأسناد عن عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إني أظنّ أن لي عندك منزلة ؟ فقال: **أجل**. قلت: فإن كان لي حاجة؟ قال: **وما هي؟** قلت: فعلّمني الاسم الأعظم. قال: **وتطيقه؟** قلت: نعم. قال: **فادخل البيت** . قال: فدخلت البيت، فوضع أبو جعفر عليه السلام يده على الأرض فأظلم البيت فأرعدت فرائص عمر. فقال: **ما تقول؟ أعلّمك؟**. قال: فقلت لا. فرفع يده فرجع البيت كما كان»[3] . وآخر روضة الكافي عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**يا عمر لا تحملوا على شيعتنا، وارفقوا بهم؛ فإن الناس لا يحتملون ما تحملون**»[4] .

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**إن الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين على الآخر**».

قد يقال: الحكم والفتوى في الصدر الأوّل يقعان بنصّ الأحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي - كما هو الحال في العصور المتأخّرة استنباطاً من الأحاديث- وتكون المقبولة متعرّضة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم، ومن هنا استدلّ بها البعض على الترجيح للروايات المتعارضة.

---

(١) تعليقة الوحيد البهبهاني: ص٢٤٩، ضمن منهج المقال.

(٢) الكافي: ج٣، ص ٤٢٧، تهذيب الأحكام: ج٣، ص١٦، الحديث ٥٧.

(٣) بصائر الدرجات: ص٢٣٠.

(٤) الكافي: ج٨، ص٣٣٤.

الجواب: ما ذكره الشيخ المظفّر من أنه على الرغم من ارتباط الرواية بالحكم عند المتقدّمين إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون شاهداً على ما نحن فيه. «والسرّ في ذلك واضح، لأنّ اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم، غير اعتباره فيه بما هو راوٍ ومحدّث. والمفهوم من المقبولة أن ترجيح الأعدل والأورع والأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته. ويشهد لذلك أنها جعلت من جملة المرجّحات كونه (أفقه) في عرض كونه (أعدل) و(أصدق في الحديث) ولا ربط للأفقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية»[1].

الشهرة في الاصطلاح وأقسامها

الشهرة اصطلاحاً: عبارة عن اشتهار أمر ديني بين المسلمين ولو بين عدّة منهم وتنقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: الشهرة الروائية: وهي اشتهار نقل الرواية بين أرباب الحديث ورواته القريبين من عهد الحضور، لا المتأخّرين عنه، سواء عمل بها ناقلها أم لم يعمل؛ لوجود قصور فيها، أو وجود رواية أرجح منها، وهذا القسم هو الذي جعلوه في باب والتراجيح من المرجّحات وحملوا عليه قول الإمام عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك». فاذا ورد خبران متعارضان وكان أحدهما أشهر رواية من الآخر أوجبوا أخذه وطرح الآخر لمرجّحية الشهرة.

الثاني: الشهرة العملية: وهي اشتهار العمل برواية بين الأصحاب المذكورين وكثرة المستند إليها في مقام الفتوى ولو لم يتحمّلوا نقلها بشرائط التحمّل والنقل، وهي التي توجب جبر سند الرواية إن كان ضعيفاً، فإذا لم يكن في المسألة إلّا رواية واحدة ضعيفة السند، ولكن الأصحاب عملوا بها، انجبر

---

(١) أصول المظفر، ج٣، ص٢٥١.

ضعفها، وجاز الاستدلال بها عند البعض.

كما أن المشهور لو أعرضوا عن روايةٍ كان ذلك موهناً لها ولو كان السند صحيحاً سليماً، ومن هنا قيل: كلّما ازداد الخبر صحّةً ازداد عند الإعراض عنه ضعفاً.

الثالث: الشهرة الفتوائية: وهي عبارة عن اشتهار الفتوى بحكم في مسألة من المسائل مع عدم استناد المفتين بها إلى رواية؛ إمّا لعدم وجودها أو لإعراضهم عنها[1].

---

(١) انظر اصطلاحات الأصول: ص١٥٥.

(١٤٠)

مرفوعة زرارة

- الاعتراض على الترجيح بالشهرة
- سقوط المرفوعة بالإرسال
- تطبيقات فقهية

ومنها: المرفوعةُ عن زرارةَ قال: «سَألتُ أبَا جَعفَرٍ عليه السلام فَقلتُ لَهُ: جُعِلتُ فِدَاكَ يَأتي عَنكُم الخَبَرَانِ والحَدِيثَانِ المُتعَارِضَان فَبِأيّهِمَا آخُذُ؟ فَقَالَ: «يا زُرَارَةُ خُذ بِمَا اشتَهَرَ بَينَ أصحَابِكَ ودَع الشّاذّ النّادِرَ».

فَقُلتُ: يا سَيِّدِي إنّهُمَا مَعاً مَشهُورَان مرويان مَأثُورَانِ عَنكُمْ؟ فَقَالَ: «خُذ بِمَا يَقُولُ أعدَلُهُمَا عِندَكَ وأوثَقُهُمَا في نَفسِكَ».

فَقُلتُ: إنّهُمَا مَعاً عَدلانِ مَرضِيّانِ مُوَثّقَان؟ فَقَالَ: «انظُر مَا وَافَقَ مِنهُمَا العَامّةَ فَاترُكهُ، وخُذ بِمَا خَالَفهم».

قُلتُ: رُبّما كانا مُوَافِقَينِ لَهُم أو مُخَالِفَينِ فَكَيفَ أصنَعُ؟ قَالَ: «إذَن فَخُذ بِمَا فِيه الحَائطَةُ لِدِينِكَ، واْترُك ما خالف الاحتياط».

قُلتُ: إنّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ للاحتِيَاطِ أو مُخَالِفَانِ لَهُ فَكَيفَ أصنَعُ؟ فَقَالَ: «إذَن فَتَخَيّر أحَدَهُمَا فَتَأخُذُ بِهِ ودَع الآخَرَ»[1].

وفي هذه المرفوعة ذُكرتْ مرجّحاتٌ، وهي على الترتيب: الشهرةُ، ثم صفاتُ الراوي، ثم المخالفةُ للعامّة، ثم الموافقةُ للاحتياط، ومع التكافؤ في كلِّ ذلك حكمتَ بالتخيير.

وقد يُعتَرضُ على الترجيح بالشهرة هنا بنفس ما تقدّمَ في المقبولة من كونِها بمعنى استفاضةِ الروايةِ وتواترِها، ولكنّ هذا الاعتراضَ غيرُ وجيهٍ هنا؛ لأنّ المرفوعةَ بعد افتراضِ شهرةِ الروايتين معاً تنتقلُ إلى الترجيح بالأوثقيّةِ ونحوِها من صفاتِ الراوي، وذلك لا يناسبُ الروايتين القطعيَّتين. ولكن المرفوعةَ ساقطةٌ سنداً بالإرسال فلا يمكنُ التعويلُ عليها.

وهكذا نعرفُ أنّ المستخلصَ مما تقدّم ثبوتُ المرجّحَين المذكورين في الروايةِ الأولى من روايات الترجيح، وفي حالة عدمِ توفّرِهما نرجعُ إلى مقتضى القاعدة.

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب التاسع من ابواب ميراث المجوس، ح٢.

الشرح

هذه الرواية واضحة الدلالة في الترجيح بين الأخبار المتعارضة، حيث ذكرت أربعة مرجّحات بالترتيب التالي:

١. الترجيح بالشهرة.

٢. الترجيح بصفات الراوي.

٣. الترجيح بمخالفة العامّة.

٤. الترجيح بموافقة الاحتياط.

وفي حالة التساوي بين المرجّحات حكم الإمام عليه السلام بالتخيير.

الاعتراض على الترجيح بالشهرة

اعترض على ترجيح الرواية بالشهرة بنفس الاعتراض على المقبولة المتقدّمة، وحاصل هذا الاعتراض هو أن المراد بالشهرة- بقرينة ما ورد في المقبولة- هي الرواية التي ينقلها جمع كثير، الذي يوجب حصول الاطمئنان بصدورها بل يتحقّق التواتر والقطع بالصدور. وإذا حصل القطع بصدور الرواية، سوف تسقط الرواية الشاذّة عن الحجّية في نفسها؛ لمعارضتها مع دليل قطعيّ؛ لما تقدّم من أن شرط حجّية الرواية إذا كانت ظنّية هو أن لا تعارضها رواية أخرى قطعية الصدور، وعلى هذا الأساس لا يكون الأخذ بالمشهور من باب ترجيح حجّة على حجّة، وإنما يكون من باب تمييز الحجّة عن اللاحجّة، وتمييز الحجّة عن اللاحجّة خارج عن محلّ كلامنا، لأنّ مورد البحث في التعارض بين روايتين ظنّيتي السند، لا في تعارض الرواية الظنّية السند مع القطعية السند.

وعلى هذا الأساس يتّضح أن الشهرة في المرفوعة ليست من المرجّحات،

وإنما من مسقطات الرواية غير المشهورة عن الحجّية.

وقد أشار إلى هذا الاعتراض السيد الخوئي، حيث قال: «عدم صحّة الاستدلال بها في المرفوعة من قوله عليه السلام: (**خذ بما اشتهر بين أصحابك**) على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية، إذ فرض الشهرة في إحدى الروايتين بالمعنى الذي ذكرناه [أي الخبر المقطوع الصدور] يوجب دخولها تحت عنوان السنّة القطعية، فتكون الرواية الأخرى خارجة عن دائرة دليل الحجّية طبعاً، بمقتضى ما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنّة على ما تقدّم»[1].

الجواب: **أوّلاً**: إن المقصود من الشهرة في المرفوعة هو الشهرة العملية على طبق أحد الخبرين، وهي لا توجب القطع بصدوره، والسبب في كون هذه الشهرة هي الشهرة العملية هو أن زرارة بعد أن فرض أن كلتا الروايتين مشهورة، نجد أن الإمام عليه السلام انتقل إلى ذكر المرجّحات الأخرى من الأعدلية والأوثقية ونحوها، ومن الواضح أنه لو كان المقصود من الشهرة في هذه المرفوعة هي الشهرة في النقل- الشهرة الروائية- التي توجب القطع بالصدور، لما صحّ أن يفرض زرارة أن كلتا الروايتين قطعيّة، إذ إن فرض قطعية الروايتين يعني القطع بالمتنافيين، وهو محال[2].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤١٣.

(٢) في المقام يذكر السيد الشهيد مطلباً لم يذكره في البحوث المتقدّمة، إذ ما تقدّم في مقدّمة بحث التعارض أن الدليلين القطعيين لا يتعارضان، وفي المقام يرفض السيد الشهيد القول أن الدليلين القطعيين لا يتعارضان، ويرى إمكان وجود روايتين قطعيتي السند والدلالة وهما متعارضتان، ولا يلزم القطع بالمتنافيين، لإمكان أن تكون إحدى الروايتين القطعيتي السند والدلالة قد صدرت تقيّةً، وهذا ما يشير إليه بقوله: «دعوى: أن الشهرة الروائيّة حينما توجد في المتعارضين معاً لا يحصل القطع بالصدور منها، مدفوعة: بأن هذا إنما يصحّ فيما إذا كان يستبعد صدور أحاديث متعارضة من الأئمّة عليهم السلام، ولا استبعاد في صدورها عنهم

وثانياً: لو فرضنا أن كلتا الروايتين قطعيّتا الصدور، فلا معنى أن يُعمل الإمام عليه السلام المرجّحات الأخرى من الأعدلية والأوثقية ونحوها التي هي من صفات الراوي، لأنّ الأعدلية والأوثقية تكون من المرجّحات لكونها تكشف عن قوّة احتمال صدور الرواية، ومع القطع بصدور الرواية لا معنى للأخذ بالأوثقية لتقوية صدروها.

سقوط المرفوعة بالإرسال

لا إشكال في سقوط المرفوعة سنداً، لأنّها مرفوعة ومرسلة، حيث إنّ العلّامة رفعها إلى زرارة، بل «قالوا إن هذه الرواية لم توجد في كتب العلامة التي بأيدينا أصلاً»[1].

وقد قدح بسندها الشيخ يوسف البحراني الذي لا عادة له بتضعيف الأخبار؛ إذ طعن بالتأليف والمؤلّف، حيث قال: «فإنا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور»[2].

وبهذا يتّضح أن المرفوعة وإن ذكرت عدداً من المرجّحات، لكنها ساقطة

بعد ما عرف من حالهم الابتلاء بظروف التقية وغيرها من الملابسات التي كانت تضطرّهم إلى التحفّظ والاحتياط، كما تشهد بذلك جملة من الأحاديث الواردة عنهم، وقد شرحنا جانباً منها في البحث المتقدّم عن مناشئ وجود الاختلاف والتعارض فيما بين الروايات، فلا يؤثّر مجرّد تعارض الخبرين المشهورين بحسب الظهور في حصول القطع أو الاطمئنان بصدورهما معاً أثراً معتدّاً به» بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٧١.

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٧٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١، ص٩٩.

بضعف سندها، والمقبولة وإن ذكرت الترجيح بالصفات والشهرة مضافاً إلى موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، لكن عرفت أن الترجيح بالصفات من مرجّحات الحكم والحاكم، وليس من مرجّحات الرواية، وأما المرجّح الآخر وهو الشهرة فقد تبيّن أنه في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، ومن مسقطات الرواية غير المشهورة عن الحجّية، فيبقى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة وهما ما ذكرتهما رواية عبد الرحمن.

ومن هنا يتّضح أن المرجّحين هما موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فإن وجد هذان المرجّحان أخذنا بهما، وإلّا - أي تعارض الخبران ولم يوجد أيّ من المرجّحين المذكورين - نرجع إلى مقتضى القاعدة وهو التساقط، كما عليه المشهور.

إشكال الشيخ الأنصاري على الاستدلال بالمرفوعة

قال الشيخ الأنصاري: مضافاً إلى ضعف المرفوعة «حتى أنه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدّث البحراني، أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور. ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أيّ المسجدين أحبّ إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خانا أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجّح لأحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر. والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظنّ بأدنى التفات. مع أن الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقوله: (يا سيّدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أن المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة، بأن يكون الرواية مما اتّفق الكلّ على روايته أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به»[1].

---

(١) فرائد الأصول: ج١، ص٢٣٥.

وأورد عليه الشيخ عبد الكريم الحائري بقوله: «في ما أفاده نظر؛ لأن المرفوعة وإن كانت ضعيفة السند إلّا أن ضعفها مجبور بعمل الأصحاب؛ حيث استقرّت سيرتهم في باب الترجيح على العمل بها، كما اعترف به قدّس سرّه في موضع آخر من الرسالة، فالأَولى أن يقال إن الأخذ بما يوافق الاحتياط في المرفوعة إنما جعل في عداد المرجّحات، وحينئذٍ ان حملنا الأدلّة الدالّة على الأخذ بالمرجّحات على الاستحباب فالأمر سهل، وإلّا فالمتعيّن حمل تلك الفقرة على الاستحباب؛ لعدم قائل بوجوب الترجيح بالموافقة للاحتياط ظاهراً، فإنهم بين قائل بالتوقّف مطلقاً، وقائل بالتخيير كذلك، ومفصّل بين الموارد المذكورة، ولا ينافي ذلك كون المراد في باقي الفقرات الوجوب، كما لا يخفى»[1].

إشكال المحقّق العراقي على المرفوعة

حيث قال: «وأما خبر المرفوعة فهو وإن كان ظاهراً في ترجيح الرواية من حيث صفاتها أو صفات الراوي بما هو راوٍ ولكن من جهة [اشتماله] على الترجيح بموافقة الاحتياط [موهون بعدم عمل المشهور] على وفقه، فتأمّل. مع أن في عوالي اللآلي بعد نقل تلك الرواية [قال]: وفي رواية أخرى [فأرجه] حتى تلقى إمامك. وظاهره اشتراك الروايتين من جميع الجهات إلا في هذه الفقرة، وحينئذٍ فمن المحتمل كون ذلك من باب الاختلال في المتن، ولازمه احتمال اختصاص مورد الرواية ووجوب الترجيح بهذه الأمور بزمان الحضور، كما هو ظاهر المقبولة أيضاً، فمن أين يصلح مثل تلك الرواية لتقييد المطلقات التخييرية؟»[2].

إشكال المحقّق الأصفهاني على المرفوعة

قال المحقّق الأصفهاني: «أما المرفوعة الدالّة على الترجيح بالصفات في

---

(١) درر الفوائد: ج٢، ص٦٥٤.

(٢) مقالات الأصول: ج٢، ص٤٧٤.

الراويين، فهي – كما عرفت – ضعيفة السند . ودعوى جبر ضعفها بشهرة العمل على طبقها، لأن المشهور على تقديم المشهور روايةً على الأرجّح، من حيث الصفات، كما هو مضمون المرفوعة، مدفوعة: بأن المقبولة – بعد إرجاع الترجيح بالصفات إلى الحكمين – موافقةٌ لعمل المشهور، فإن أوّل المرجّحات الخبرية فيها هي الشهرة أيضاً، فلعلّ استناد المشهور عملاً إلى المقبولة دون المرفوعة، كيف؟ وما في ديباجة الكافي من الترجيح بالشهرة ابتداء، ليس إلّا من أجل المقبولة التي رواها في الكافي، لا من أجل المرفوعة التي لا أثر لها في الكافي، ولا في غيره من جوامع الأخبار؟ ومما ذكرنا تبين أنه لا مخالفة بين المقبولة والمرفوعة في كون أوّل المرجّحات الخبرية هي الشهرة . وأما عدم التعرّض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهرة وغيرها – في المقبولة – كما تعرّض له في المرفوعة، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكمين اللذين هما الراويان للمتعارضين، ما مرّ من أن الحكومة والإفتاء في الصدر الأوّل، كان بالرواية لا استناداً إلى الرواية»[1].

وقال المحقّق النائيني: «هذه الرواية وإن كانت ضعيفة رواها ابن أبي جمهور الأحسائي في كتاب (غوالي اللآلي) عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة، وقد طعن صاحب الحدائق رحمه الله في الكتاب ومصنّفه، مع عدم وجود الرواية في كتب العلامة قدس سره إلّا أنها تصلح لأنّ تكون مؤيّدة لمقبولة عمر بن حنظلة، مضافاً إلى سائر الروايات، وبعد هذا لا ينبغي التأمّل والإشكال في وجوب الترجيح بين الروايات المتعارضة»[2].

---

(١) نهاية الدراية: ج٣، ص٣٦٨.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٧٤.

تطبيقات فقهية

اختلفت أقوال الأعلام في تقديم الترجيح على التخيير وبالعكس، بل في أصل الترجيح؛ لاختلافهم في ملاكات الترجيح، وهذا الاختلاف ظهر في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه، وإليك بعض التطبيقات الفقهية في المقام:

التطبيق الأوّل: مسألة وجوب الجهر بالقراءة على الرجال في الصبح والأوليين من المغرب والعشاء، فقد اختلف الأصحاب في المسألة. فقد ذهب المشهور إلى الوجوب، وخالفهم جماعة، منهم السيد المرتضى وابن الجنيد من القدماء، وصاحب المدارك والسبزواري من المتأخّرين.

ووجه الاختلاف معارضة نصوص المقام. فقد دلّت طائفة على رأي المشهور من قبيل صحيحتي زرارة؛ ففي إحداهما: عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: **إن فعل ذلك متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عله وقد تمّت صلاته**»[1].

وفي الأخرى: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه؟ فقال: **إن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً، فلا شيء عليه**»[2].

وفي مقابلهما صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال:

---

(١) الوسائل: باب٢٦، من أبواب القراءة، حديث١.

(٢) المصدر السابق: حديث٢.

إن شاء جهر، وإن شاء لم يفعل»[(١)].

وقال صاحب الوسائل في ذيل هذه الصحيحة: «أقول: حمله الشيخ على التقيّة لأنه موافق للعامّة، وحمله بعض علمائنا على الجهر العالي بمعنى رفع الصوت وزيادة على أقلّ الجهر»[(٢)].

وقد ذكروا للطائفتين محامل من الجمع والحمل، وناقش السيد الخوئي في جميعها، ثم قال: «فلابدّ من ملاحظة الترجيح بعد استقرار المعارضة وامتناع الجمع الدلالي، وحيث إن صحيحة عليّ بن جعفر موافقة للعامّة لأنهم لا يرون وجوب الجهر أبداً، فلا مناص من حملها على التقيّة، كما صنعه الشيخ، فتطرح ويكون الترجيح مع تينك الصحيحتين المخالفتين للعامّة، فيتعيّن العمل بهما، كما عليه المشهور»[(٣)].

التطبيق الثاني: من شكّ بين الاثنتين وبين الأربع بعد إكمال السجدتين؛ حيث اختلفوا في صحّة الشكّ ومبطليّته، فذهب المشهور الى الصحّة والحكم بالتمام والبناء على الأربع والاحتياط بركعتين، وذهب جماعة إلى البطلان ووجوب الإعادة.

ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص الواردة؛ حيث دلّت طائفة منها على القول المشهور، وهي صحاح محمد بن مسلم وزرارة والحلبي وأبن أبي يعفور[(٤)].

ففي صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال عليه السلام: **يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم**

---

(١) المصدر السابق: باب٢٥، من أبواب القراءة، حديث ٦.

(٢) المصدر: ذيل الحديث المزبور.

(٣) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج٣، ص٤٠٢.

(٤) الوسائل: باب١١، من الخلل: حديث١ و٢و٣و٤و٥و٦.

بفاتحة الكتاب ويتشهّد، ولا شيء عليه»[1].

وفي مقابلها دلّت صحيحة أخرى عن محمد بن مسلم على البطلان ووجوب الإعادة؛ حيث قال: «سألته عن الرجل لا يدري صلّى ركعتين أم أربعاً، قال عليه السلام: **يعيد الصلاة»**[2].

فالمشهور حكموا بترجيح الطائفة الأولى لشهرتها الروائية الفتوائية القدمائية، وهذا على فرض عدم إمكان الجمع بينهما بحمل الصحيحة على ما قبل إكمال السجدتين، كما أشار إليه السيد الخوئي؛ حيث إنه – بعد تحقيق نصوص المقام والإشارة إلى الحمل المزبور – قال:

«وكيفما كان فإن أمكن هنا الجمع فلا إشكال، وإلّا - كما استبعده الهمداني- فلا ينبغي التأمّل في ترجيح تلك النصوص؛ لكثرتها وشهرتها، وشذوذ هذه، فلا تنهض لمقاومتها، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم استقرار المعارضة فتتساقطان، والمرجع حينئذٍ إطلاق نصوص البناء على الأكثر وهي الروايات الثلاث لعمّار التي إحداها موثّقة»[3].

التطبيق الثالث: مسألة تعيين حدّ الترخص، فهل هو الجمع بين تواري الجدران وخفاء الأذان، أو الاكتفاء بأحدهما، وفي المقام أقوال أربعة:

القول الأوّل: المشهور، وهو الجمع بينهما.

القول الثاني: نسب إلى أكثر المتقدّمين، بل إلى مشهورهم اعتبار أحد الأمرين.

القول الثالث والرابع: نسب إلى غيرهم.

---

(١) المصدر السابق: حديث ٣.

(٢) المصدر السابق: حديث ٧.

(٣) كتاب الصلاة، السيد الخوئي: ج٦، ص١٨٥.

ومنشأ الاختلاف تعارض نصوص المقام؛ حيث دلّ بعضها على الأوّل وآخر منها على الثاني، فوقع الاختلاف في تقييد إطلاق أحدهما بالآخر والقول بالجمع، أو بين البناء على تعارضهما وتساقطهما والقول بالتخيير الفقهي، أو بين إعمال قواعد الترجيح.

وقد نقّح السيد الحكيمقدس سره نصوص المقام ومقتضى القاعدة؛ حيث قال: «ومنشأ الاختلاف المذكور اختلاف الأخبار، إذ هي بين ما يشير إلى الأوّل، كصحيح ابن مسلم: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر فيخرج، متى يقصر؟ قال عليه السلام: **إذا توارى عن البيوت**) وبين ما يدلّ على الثاني، كصحيح ابن سنان عنه عليه السلام: (عن التقصير قال عليه السلام: **إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك**)، وصحيح حمّاد بن عثمان المروي عن المحاسن عنه عليه السلام: (**إذا سمع الأذان أتمّ المسافر**) وما تقدّم في خبر إسحاق بن عمار: (**أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟**).

فمبنى القول الأوّل المذكور في المتن: تقييد منطوق إحدى الطائفتين بالآخر. ومبنى الثاني: إما تقييد مفهوم إحدى الطائفتين بمنطوق الآخر أو رفع اليد عن المفهوم فيهما بالمرّة، أو رفع اليد عن خصوصية الشرط في كلّ منهما وجعل الموضوع هو الجامع بينهما، أو البناء على التعارض فيكون الحكم التخيير، بناء على أنه تخيير في المسألة الفرعية، ومبنى الأخيرين التعارض، والترجيح، إما للأولى، أو للأخيرة»[1].

التطبيق الرابع: مسألة المسافر الذي لم يصلِّ في سفره حتى رجع إلى وطنه في داخل الوقت، فهل يجب عليه القصر؛ رعاية لزمان تعلّق الوجوب، أم يجب عليه الإتمام؛ رعاية لحال الأداء؟ أم التخيير بينهما؟ في المقام ثلاثة أقوال:

---

(١) مستمسك العروة: ج٨، ص٨٩-٩٠.

القول الأوّل: ماذهب إليه المشهور من رعاية حال الأداء ووجوب الإتمام.

والقول الثاني: ما نُسب إلى الصدوق في المقنع والعماني، وهو وجوب القصر؛ رعاية لزمان تعلّق الوجوب.

القول الثالث: ذهب إليه الشيخ في النهاية ومن تبعه وهو التخيير بينهما.

ومنشأ الاختلاف في ذلك تعارض النصوص الواردة في المقام؛ حيث دلّت طائفة منها على رعاية حال الأداء ووجوب الإتمام، مثل صحيح إسماعيل بن جابر، ومعتبرة زرارة، وصحيح العيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة في السفر، ثم يدخل بيته قبل أن يصلّيها، قال عليه السلام: **يصليها أربعاً**. وقال عليه السلام: **لا يزال يقصّر حتى يدخل بيته**»[1].

وفي مقابلها طائفة دلّت على وجوب القصر؛ رعاية لزمان تعلّق الوجوب ووجوب القصر، مثل صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق؟ فقال عليه السلام: **يصلّي ركعتين، وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة، فيصلّي أربعاً**[2].

وهناك طائفة ثالثة دلّت على التخيير بين القصر الإتمام، كصحيحة منصور بن حازم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **إذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله فسار حتى يدخل أهله، فإن شاء قصّر وإن شاء أتمّ، والإتمام أحبّ إليّ**»[3].

وقد حمل العلّامة الطائفة الثالثة على القصر حال السفر، والتمام لو صبر حتى دخل وطنه. واحتمل صاحب الوسائل التقيّة، حيث قال في ذيل الصحيح

---

(١) الوسائل: باب٢١، من أبواب الصلاة المسافر: حديث ٢و٣و٤.

(٢) المصدر السابق: حديث٥و١١.

(٣) الوسائل: باب ٢١، من أبواب صلاة المسافر: حديث ٩.

المتقدّم: «أقول: يحتمل أن يكون المراد: إن شاء صلى في السفر قصّر، وإن شاء صبر حتى يدخل أهله وصلّى تماماً. ذكره العلامة في المنتهى، وحمل الحديث عليه. ويحتمل الحمل على التقيّة»[١].

أما السيد الخوئي فقد ذكر وجوهاً من الحمل وناقشها، ثم قال: «إذن فالصحيح أن الروايات متعارضة ولا سبيل إلى الجمع العرفي بوجه، وعليه فيحتمل أن تكون الروايات الدالّة على التمام في السفر محمولة على التقية، كما لا يبعد استفادته من قوله عليه السلام في صحيحة إسماعيل بن جابر: «**فإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله** صلى الله عليه وآله»[٢].

فكأنّ العامّة كانوا يصلّون تماماً في السفر، ولأجله عبّر بهذا التعبير، فتأمّل.

فإن أمكن هذا الحمل فهو، وإلّا فينتهي الأمر إلى التساقط، والمرجع حينئذٍ عمومات الكتاب والسنّة الدالّة على لزوم التقصير في السفر، كما مرّ؛ إذ لم يثبت شيء على خلافها.

وإن شئت قلت: إن تلك العمومات مرجّحة لنصوص الاعتبار بالأداء، فأخبار الاعتبار بالوجوب ساقطةٌ؛ لمعارضتها بتلك النصوص الموافقة لعمومات الكتاب والسنّة، فتحصّل أنّ ما عليه جمهور المتأخّرين من أنّ الاعتبار بحال الأداء لا حال تعلّق الوجوب هو الصحيح»[٣].

---

(١) المصدر السابق: ذيل الحديث ٩.

(٢) وهذه الصحيحة هي: (عن إسماعيل بن جابر، قال: قلت بأبي عبد الله عليه السلام: يدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في السفر، فلا أصلّي حتى أدخل أهلي؟ فقال: **صلّ وأتمّ الصلاة**، قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر، فلا أصلي حتى أخرج؟ فقال عليه السلام: **فصلّ وقصّر، وإن لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله** صلى الله عليه وآله. الوسائل: باب ٢١، من أبواب صلاة المسافر: حديث٢.

(٣) كتاب الصلاة، السيد الخوئي: ج٨، ص٣٩٤-٣٩٥.

التطبيق الخامس: مسألة حكم خرء الطيور المحرّمة، حيث اختلفوا في طهارته. ومنشأ الاختلاف تعارض النصوص الواردة.

فدلّت طائفة منها على طهارته؛ من قبيل صحيح أبي بصير ومرسل المقنع.

ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كلّ شيء يطير، فلا بأس ببوله وخرئه**»[1].

وفي البحار عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**خرء كلّ شيء يطير وبوله لا بأس به**»[2].

وفي مقابلها طائفة أخرى دلّت على نجاسته كصحيح ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام : «**إغسل ثوبك من أبوال ما لا يُؤكل لحمه**»[3].

وقد عمل المشهور بالنصوص الدالّة على الطهارة؛ ترجيحاً لها بالشهرة الروائية، أو حملاً للمعارض على الكراهة.

وقد وجّه السيد الحكيم ترجيح الطائفة الدالّة على الطهارة، حيث قال: «لأنها وإن كانت معارضةً برواية ابن سنان، إلا أنها أظهر، لأنّ دلالتها على الطهارة بالمنطوق، ودلالة رواية ابن سنان على النجاسة بالمفهوم، ودلالة المنطوق أقوى ... نعم مخالفة الرواية للمشهور محقّقة، ولكنه لا يقدح في حجّيتها؛ لاحتمال كون الوجه في عدم اعتمادهم عليها ترجيح غيرها عليها سنداً أو دلالة أو نحو ذلك، فلاحظ كلماتهم»[4].

وغرضه أن عدم اعتمادهم على صحيحة ابن سنان ليس لأجل إعراضهم حتى يوجب وهن سنده، بل لأجل ترجيح الخبر الدالّ على الطهارة.

---

(١) الوسائل: باب١٠ من النجاسات، حديث١.

(٢) بحار الأنوار: ج٨٠، ص١١٠، حديث١٤.

(٣) الوسائل: باب٨ من أبواب النجاسات: حديث ٢و٣.

(٤) مستمسك العروة: ج١، ص٢٧٧.

التطبيق السادس: مسألة إفطار الصائم عن جهل بالحكم - تقصيراً أو قصوراً- فالمشهور بطلان الصوم ووجوب القضاء؛ خلافاً لجماعة، منهم الحلّي والشيخ في التهذيب وصاحب الحدائق وغيرهم.

ومنشأ الاختلاف وقوع المعارضة بين ما دلّ - بعموم النكرة في سياق النفي- على عدم القضاء وصحّة الصوم، وبين عمومات بطلان الصوم بتناول المفطرات ووجوب القضاء؛ حيث إن الطائفتين تتعارضان بالعموم من وجه، ورجّح المشهور أدلّة المفطرية والقضاء؛ نظراً إلى شمولها بالإطلاق للجاهل بالحكم، بل ظهور بعضها في الجاهل.

أما السيد الحكيم فقد منع ذلك؛ لما يلي:

أوّلاً: عدم إعمال قواعد الترجيح في تعارض العامّين من وجه.

ثانياً: عدم صلاحية الشهرة الفتوائية للترجيح؛ حيث قال: «وعن ظاهر الحلّي، والشيخ في موضع من التهذيب: العدم مطلقاً، وحكي أيضاً عن ظاهر الجامع، واختاره في الحدائق، لإطلاق موثّق أبي بصير وزرارة، قالا جميعاً: (سألنا أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان، أو أتى أهله وهو محرم وهو لا يرى إلا أن ذلك حلال له، قال عليه السلام: **ليس عليه شيء**) المعتضد بإطلاق صحيح عبد الصمد، الوارد فيمن لبس قميصاً حال الإحرام: (**أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**)، وحمل الموثّق على الجاهل القاصر غير ظاهر.

ومثله: حمله على نفي خصوص الكفّارة، فإنه خلاف إطلاقه.

ودعوى: أن بينه وبين أدلّة المفطرية عموماً من وجه، والترجيح لها من وجوه: منها: الشهرة . ومنها: ظهور جملة من أدلّة القضاء في الجاهل.

غير ظاهرة؛ إذ الشهرة الفتوائية لا تصلح للترجيح، مع أن إعمال الترجيح في تعارض العامّين من وجه خلاف التحقيق»[1].

---

(١) مستمسك العروة: ج٨، ص٣١٧ - ٣١٨.

خلاصة ما تقدّم

• يمكن تصنيف روايات الترجيح إلى أربعة أصناف:

ما يدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة وما يدلّ على الترجيح بصفات الراوي، كالترجيح بالأعدلية والأوثقية، وما يدلّ على الترجيح بالشهرة، وما يدلّ على الترجيح بالأحدثية.

• الرواية الأولى: ما رواه قطب الدين الراوندي وهي تشتمل على مرجّحين مترتّبين: الأوّل: ترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه، الثاني: الترجيح بما خالف العامّة على ما وافقهم، ويأتي المرجّح الثاني في حالة عدم تواجد المرجّح الأوّل.

• الصحيح التعدّي إلى المخالفة والموافقة مع الفتاوى والآراء أيضاً وإن كانت على أساس غير الأخبار من أدلّة الاستنباط عندهم، لأنّ الترجيح ليس حكماً تعبّدياً صرفاً.

• الرواية الثانية: مقبولة حنظلة، حيث ذكرت مرجّحين آخرين هما: الترجيح بصفات الراوي كالأوثقية والأعدلية، والأفقهية والترجيح بالشهرة،

• اعترض على الترجيح بصفات الراوي والشهرة باعتراضين:

• الاعتراض الأوّل: المقبولة مختصّة بزمان الحضور لا الغيبة.

• أجيب على هذا الاعتراض بجوابين: الأوّل: أن الرواية ذكرت مرجّحات متعدّدة، واختصاص المرجّح الأخير بزمن الحضور، لا يستلزم أن تكون جميع المرجّحات المذكورة في الرواية مقيّدة بزمن الحضور.

• الجواب الثاني: أننا نقطع بحكم مناسبات الحكم والموضوع أن الترجيح بالأوثقية ونحوها لا يختلف حالها بين زمان الحضور وزمان الغيبة.

• الاعتراض الثاني: أنّ الإمام عليه السلام وإن رجّح حكم الأعدل والأفقه والأصدق والأورع في المقبولة، لكن هذا الترجيح بما هو حاكم لا بما هو راوٍ.

• أجاب السيد الشهيد أن هذا الاعتراض وجيه وتامٌّ بالنسبة إلى الترجيح بصفات الراوي كالأوثقية والأعدلية ونحوها، وغير وجيه بالنسبة إلى الترجيح بالشهرة.

• أشكل على ترجيح الرواية بالشهرة بدعوى أن المراد بالشهرة هي الرواية التي ينقلها جمع كثير، وهذا بدوره يوجب حصول الاطمئنان بصدورها بل يتحقّق القطع بالصدور، وإذا حصل القطع بصدور الرواية، سوف تسقط الرواية الشاذة عن الحجّية في نفسها؛ لمعارضتها مع دليل قطعي، فتكون المقبولة في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، وهو خارج عن محلّ كلامنا.

• الرواية الرابعة مرفوعة زرارة، وهي واضحة الدلالة في الترجيح بين الاخبار المتعارضة، لكنها ساقطة عن الاعتبار لكونها مرفوعة ومرسلة.

(١٤١)

خاتمة البحث

النقطة الأولى: هل التخيير أصولي أم فقهي

- الفرق بين التخيير الأصولي والفقهي
- الأقوال في المسألة

بقيَ علينا أن نشيرَ في ختام رواياتِ العلاج إلى عدّة نقاط:

الأولى: أنّ العاملينَ بالمجموعة الأولى المستدلِّ بها على التخيير اختلفوا فيما بينَهم في: أنّ التخيير هل هو تخييرٌ في المسألة الأصولية، أي في الحجّية، أو في المسألة الفقهية، أي في الجري عملاً على وفق أحدهما؟

ومعنى الأوّل: أنّ الإنسانَ لابدّ له أن يلتزمَ بمضمونِ أحدِ الخبرين، فيكونُ حجّةً عليه ويُسندُ مؤدّاه إلى الشارع.

ومعنى الثاني: أنّ الانسانَ لابدّ له أن يطبّق عملَه على مؤدّى أحد الخبرين.

ومن نتائج الفرق: أنّ الفقيه على الأوّل يُفتي بمضمون ما التزمَ به واختاره. وعلى الثاني يفتي بالتخيير ابتداءً. وهذا الخلافُ لا موضوعَ له بعد إنكار أصلِ التخيير.

الشرح

الذين ذهبوا إلى التخيير لتمامية روايات التخيير عندهم، وقع الخلاف بينهم في أن التخيير هل هو أصولي أم فقهي؟

ولبيان المطلب لابدّ من الوقوف على الفرق بين التخيير الأصولي والفقهي.

الفرق بين التخيير الأصولي والفقهي

لا يخفى أن الحكم بالتخيير في حالات التعارض هو حكم شرعي ظاهري وليس حكماً واقعياً، لكن البحث يدور حول تشخيص كونه حكماً تكليفياً فرعياً فيكون التخيير في المسألة الفقهية، أم حكماً وضعياً أصولياً فيكون التخيير في المسألة الأصولية.

والمراد بالتخيير الفقهي - الحكم التكليفي- هو الترخيص العملي للمكلّفين في تطبيق سلوكهم وفق أحد الدليلين المتعارضين، كما هو الحال في التخيير بين الخصال الثلاث في كفّارة الإفطار العمدي.

والمراد بالتخيير الأصولي - الحكم الوضعي الأصولي - هو حجّية أحد المتعارضين، وإليك بيان الفرق بينهما:

الفرق الأوّل: أن التخيير الأصولي - التخيير في الحجّية- يمكن أن يقال بأنه مختصّ بالمجتهد ولا يشمل العامّي؛ لأنّ الحجّية هي حكم أصولي، كما هو واضح، فلو قلنا أن الأحكام الأصولية تختصّ بالمجتهد ولا تشمل العامّي، فلابدّ أن يكون التخيير بالالتزام بأحد الخبرين المتعارضين من وظائف المجتهد[1]، فلو

---

(١) قال السيد الشهيد: إنّ ما توهّم من أن الأحكام الأصولية مختصّة بالمجتهد ولا تثبت بحقّ المقلّدين، هو توهّم باطل، كما تقدّم مفصّلاً في مبحث حجّية القطع. انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٩٦.

وجد خبران متعارضان أحدهما يدلّ على وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، والآخر يقول بحرمتها، واختار المجتهد الخبر الدالّ على الحرمة، فلابدّ أن يفتي مقلّديه بحرمة الإتيان بصلاة الجمعة.

أما التخيير الفقهي فإنه لا يختصّ بالمجتهد، بل يشمل المكلّف العامّي، وللمجتهد أن يفتي مقلّديه بالتخيير في العمل بأحد الخبرين، فلو اختار المكلّف العامّي الخبر الدالّ على الوجوب، فعليه أن يلتزم بأداء صلاة الجمعة، وإذا اختار الحرمة فتكون كلّ صلاة جمعة يحرم عليه أن يصلّيها.

الفرق الثاني: أن التخيير الأصولي يمكن للمجتهد الذي اختار الخبر الأوّل أن يثبت مضمونه - وهو الحرمة مثلاً- وينسب هذه الحرمة إلى الشارع، ويقول إن حكم الشارع هو الحرمة، وهذا بخلافه في التخيير الفقهي، إذ لا يجوز للمكلّف العامّي الذي اختار الحرمة مثلاً أن ينسبها إلى الشارع؛ لعدم ثبوت حجّية أحد الخبرين في حقّه لكي ينسب مؤدّاها إلى الشارع، نعم يمكن أن يقول إنّ أصل التخيير بين الحكمين من الشارع. وعلى أيّ حال، فحيث إنّ السيد الشهيد لا يقول بالتخيير، فلا موجب للبحث في كون التخيير أصولياً أم فقهياً.

الأقوال في المسألة

• وممن ذهب الى التخيير الأصولي المحقّق الخراساني حيث قال: «لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل مقلّديه، ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية؛ لعدم الدليل عليه فيها. نعم، له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلّد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه»[1].

• وكذلك المحقّق العراقي حيث قال: «ان هذا التخيير ليس تخييراً في

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٤٦.

المسألة الفقهية، كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة؛ إذ بعد انتهاء الأمر في المتعارضين ولو بمقتضى المدلول الالتزامي لهما في أغلب الموارد إلى النفي والإثبات يمتنع الوجوب التخييري في العمل بمؤدّى الخبرين لكونه من إيجاب التخيير بين النقيضين، بل ولا تخييراً عملياً منتجاً للإباحة الظاهرية بمقتضى اللاحرجية بين الفعل والترك كما في الدوران بين المحذورين؛ فإنّ ذلك وإن كان ممكناً في نفسه، ولكنه لا يساعده أدلّة التخيير، بل هو تخيير في المسألة الأصولية أي في الأخذ بأحدهما في مقام الاستطراق إلى الواقع المنتج لكون المأخوذ حجّة تعيينية يتعيّن العمل بمضمونه بعد الأخذ به. فإن الظاهر من قوله .. **بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك،** هو أن طرف التخيير هو الأخذ بأحدهما ليكون المأخوذ حجّة وطريقاً محرزاً للواقع الذي لازمه تعيّن العمل بمضمونه.

ومرجعه في الحقيقة إلى الأمر التعييني بالعمل بكلّ واحد من الخبرين مشروطاً بالأخذ به، فإن ذلك مما يستتبع تخيير المكلّف بالأخذ بأحدهما مقدّمة لتحصيل الحجّة الشرعية.

ومن هنا لا يكون الحكم بالتخيير في الاخذ بأحدهما حكماً مولوياً يترتّب العقوبة على تركه من حيث نفسه، وإنما هو إرشاد إلى حكم العقل بوجوبه مقدّمة لتحصيل الحجّة الشرعية مع القدرة عليه، كما هو الشأن في حكمه في الشبهة قبل الفحص للقادر على تحصيل الحجّة الشرعية»[1].

• وقال المحقّق النائيني: «الأقوى كون التخيير في المسألة الأصولية أي في أخذ أحدهما حجّة محرزة وطريقاً إلى الواقع، لا في المسألة الفقهية أي التخيير في العمل بمؤدّى أحد الخبرين، نظير التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة؛ فإن الظاهر من قوله عليه السلام **(بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)** هو

---

(١) نهاية الافكار: ج٤، ق٢، ص٢١٠.

الأخذ بأحدهما ليكون حجّة وطريقاً مثبتاً للواقع، لا مجرّد الأخذ في مقام العمل. ولا ينافي ذلك إطلاق قوله عليه السلام **(فتخيّر)** كما في خبر غوالي اللآلي، فإن قوله عليه السلام **(فتخيّر)** صالح لكلا الوجهين، فلا يعارض ظهور قوله عليه السلام: **(بأيهما أخذت)** في أخذ أحدهما حجّة»[1].

• وقال السيد الخميني: «لا إشكال في أن التخيير بالأخذ بأحد الخبرين ليس من قبيل التخيير في المسألة الفرعية بل في المسألة الأصولية، ضرورة أن الأخذ بخبر الثقة أخذٌ بما هو حجّة في الفقه، ووجوب الأخذ بأحد الخبرين يجعله حجّةً على الواقع فيكون تخييراً في المسألة الأصولية، إنّما الكلام في أن معنى التخيير في المسألة الأصولية هل هو جعل أحد الخبرين طريقاً وأمارة إلى الواقع، أو يكون من قبيل الأصل المعوّل عليه لدى الشكّ في الوظيفة، أو لا ذاك ولا ذلك»[2].

ثم استظهر كون التخيير في المقام من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشكّ في الوظيفة؛ وقال برجوع ذلك إلى جواز الأخذ بأيّ واحد من الخبرين المتكافئين بما هو حجّة، لا أمارة، لكن لا بمقتضى القاعدة، بل بدلالة النصوص الظاهرة في التوسعة للجاهل بجعل أحد المتكافئين حجّة على الواقع لا طريقاً، ولكنه جعل مقتضى التحقيق في نهاية المطاف إفادة نصوص التخيير مشروعية الأخذ بأحد المتعارضين بما أنه طريق عقلائي بذاته. ولازم ذلك ترتّب جميع آثاره، شرعية كانت أو غير شرعية. ولا ينافي ذلك كون التخيير من قبيل الأصل العملي، وهذا ما ذكره بقوله: «والتحقيق أن يقال: إن المتفاهم من أدلّة الترجيح والتخيير لدى التعارض أنّ إيجاب العمل على طبق الخبر ذي المزية أو

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٦٧.

(٢) الرسائل، السيد الخميني: ج٢، ص٥٧.

أحدهما إذا تكافآ، أو التوسعة في الأخذ بأحدهما ليس إلّا من حيث كونه خبراً كاشفاً عن الواقع وأنهما وإن تساقطا بنظر العرف لكن لم يتساقطا بنظر الشارع، بل وجوب الأخذ بأحدهما معيّناً أو مخيّراً في حال التعارض كوجوبه قبله، وبالجملة أوجب الشارع العمل به لكونه ذاتاً طريقاً إلى الواقع، وإيجاب العمل بهذا اللحاظ لا محذور فيه، وليس كجعل الطريقية الفعلية إلى المتناقضين.

والحاصل: أن العرف يفهم من قوله: (**إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت**) أن له الأخذ بأحدهما في حال التعارض كأخذه به قبله، فكما كان يأخذ به وبلوازمه قبله فكذا الحال، وهذا لا ينافي جعل الوظيفة في حال الشكّ؛ لأنّ حاصله أن الوظيفة في حال الشكّ في صدق أحد الخبرين هو الأخذ بأحدهما بما لهما من المفاد مطلقة والتزاماً، فالوظيفة هي الأخذ بأحد الطريقين بما هو طريق عقلائيّ، فتدبّر جيّداً، في حكم تخيير القاضي والمفتي في عمله وعمل مقلّديه»[1].

(١) الرسائل، السيد الخميني: ج٢، ص٥٨.

(١٤٢)

النقطة الثانية: هل التخيير استمراري أم ابتدائي؟

- الأقوال في المسألة
- القول الأوّل: التخيير استمراريّ
- القول الثاني: التخيير ابتدائيّ
- تعليقات الأعلام

الثانيــة: أنّ هـؤلاء اختلفـوا أيـضاً في أنّ التخـيير ابتـدائيٌّ أو اسـتمراريّ، بمعنى أنّ المكلّفَ بعد اختيار أحد الخبرين التزاماً أو عملاً هل يجوزُ له أن يعدِلَ إلى اختيار الآخر أولا؟

وقد ذهب البعضُ إلى كونِه استمرارياً وتمسّكَ بالاستصحاب، إلا أنّ هذا الاستصحابَ يبدو أنّه مِن استصحابِ الحكمِ المعلّقِ إذا كان التخييرُ في الحجّية؛ لأنّ مرجعَه إلى أنّ هذا كان حجّةً لو أخذنا به سابقاً، وهو الآن كما كان استصحاباً، وعلى أيّ حالٍ فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكارِ التخيير.

الشرح

إن العاملين بروايات التخيير اختلفوا في أن التخيير هل هو تخيير ابتدائي بمعنى أنه إذا طبّق العمل على مضمون أحد الخبرين فليس له العدول عنه في الواقعة الثانية، أم أنه تخيير استمراري، بمعنى ثبوت التخيير طيلة عمره، فلو صلّى صلاة الجمعة في يومها، فله أن يصلّي صلاة الظهر في يومها الآخر؟

فعلى القول بأن التخيير ابتدائي، لو اختار المجتهد حجّية أحد الخبرين، فلا يسوغ له العدول إلى اختيار حجّية الخبر الآخر، وكذلك الحال في المكلّف العامّي الذي يختار العمل على طبق أحد الخبرين - لو كان التخيير تخييراً في المسألة الفقهية - فلا يسوغ له العدول إلى اختيار العمل على طبق الخبر الآخر.

الأقوال في المسألة

القول الأوّل: التخيير استمراري

وقد استدلّ على ذلك باستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما، وهذا ما ذهب إليه المحقّق الخراساني[1]. فلو شكّ المكلّف في بقاء حقّه في العدول واختيار الخبر الآخر أمكنه استصحاب بقاء حقّ العدول إلى الخبر الآخر.

وهنالك وجه آخر استدلّ به الآخوند أيضاً وهو التمسّك بإطلاقات أدلّة التخيير، فإن مقتضاها ثبوت التخيير ولو بعد الأخذ بأحدهما، حيث قال: «وهل التخيير بدويّ أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً»[2].

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٤٤٦.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٤٦.

مناقشة القول الأوّل

أُشكل على هذا الاستصحاب لإثبات التخيير الأصولي - التخيير في الحجّية- ولم يستشكلوا فيما لو كان استصحاباً للتخيير الفقهي.

أمّا الإشكال فيما لو كان التخيير تخييراً أصولياً، فحاصله: بأن هذا الاستصحاب يرجع في حقيقته إلى استصحاب الحكم المعلّق؛ بأن يقال أن المجتهد إذا اختار الخبر الأوّل، وبعد ذلك شكّ في أنّه هل حقّ الاختيار باقٍ وله اختيارالخبرالثاني أم لا؟ فهذا يعني أن الخبر الثاني لو اختاره في الزمن الأوّل لكان حجّة عليه، فيستصحب بقاء حجّية الخبر الثاني في الزمن الثاني على تقدير أنه لو كان قد اختاره في الزمن الأوّل لكان حجّة عليه، ففي الزمن الثاني يشكّ في بقاء حجّية الخبر الثاني على هذا التقدير، فيستصحب حقّ اختياره في الزمن الثاني الثابت -حقّ الاختيار- في الزمن الأوّل.

وعليه يكون هذا الاستصحاب معلّقاً على تقدير أنه لو كان قد اختاره سابقاً لكان حجّة، وهو الآن كما لو فرض أنه كان في الزمن الأوّل فيستصحب، فيثبت أن التخيير استمراريّ.

وقد تقدّم عدم حجّية الاستصحاب التعليقي، بل السيد الشهيد يرى أن الاستصحاب في المقام أشدّ إشكالاً من استصحاب الحكم المعلّق في العصير العنبي، وهذا أما أشار إليه بقوله: «بل هذا الاستصحاب أشدّ إشكالاً من استصحاب الحرمة التعليقية للعصير العنبي الذي بنى المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه على جريانه، لأنّ إشكال التعارض بينه وبين استصحاب الحلّية التنجيزية كان يمكن التغلّب عليه هناك بدعوى: أن الحلّية مغيّاة بعدم الغليان، والحلّية المغياة مع الحرمة التعليقية متوالمتان بوجودهما الوجداني الواقعي، فكيف يتعارضان بوجودهما الاستصحابي الظاهري، واستصحاب الحلّية المغيّاة ينفي الحلّية الفعلية بعد حصول الغاية لا قبلها؟

وأمّـا في المقـام، فـدعوى التعـارض المـذكور بـين هـذا الاسـتـصحاب واستصحاب الحجّية الفعلية لما أخذ به ابتداء لا جواب عليها، لأنّ الحجّية بقـاءً لا يعلم كونها مغيّاة بعدم الأخذ بالآخر، كما كانت الحلّية مغيّاة هنالك، ليكـون عدم الأخذ بالآخر شرطاً في حدوث الحجّية فقط»[١].

وأما عدم الإشكال في جريان استـصحاب التخيـير فـيما لـو كـان التخيـير فقهياً؛ فلأن التخيير في العمل بأحد الخبرين هو حكم فرعيّ ثابـت حـدوثاً مـن دون تعليق على الالتزام بأحدهما، فيجري استصحاب بقاء التخيـير. فلـو كـان المكلّف على يقين بـالتخيير بـين وجـوب صـلاة الجمعـة وحرمتهـا في الجمعـة الماضية، وفي الجمعة الحاليـة يـشكّ في بقـاء ذلـك التخيـير، فيستـصحب بقـاء التخيير، ولا إشكال في ذلك.

القول الثاني: التخيير ابتدائي

وهو الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري، وقد أجاب على من قـال بـالتخيير الاستمراري وهو العلامة الحلّي[٢] بقوله: «يشكل الجواز [أي جواز العـدول إلى الخبر الآخر بعد اختيار الأوّل] لعدم الدليل عليـه، لأنّ دليـل التخيـير إن كـان الأخبار الدالّة عليه، فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحـيّر في ابتـداء الأمـر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحـيّر بعـد الالتـزام بأحـدهما. وأمـا العقـل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة أيضاً، والأصل عـدم حجّية الآخر له بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عـن فتوى مجتهد إلى مثله»[٣].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٩٩.

(٢) قال العلامة الحلي أن التخيير اسـتمراري، حكـاه الـسيد المجاهـد عـن العلّامـة في النهايـة والتهذيب، انظر فرائد الأصول: ج٤، ص٤٣.

(٣) فرائد الأصول: ج٤، ص٤٣.

وحيث إنّ المصنّف ينكر القول بالتخيير، فلا حاجة للبحث أكثر من ذلك، ولنتعرّض لأقوال العلماء في المقام:

كلمات الأعلام في المقام

• **أورد المحقّق العراقي** على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري - الذي ذهب إلى أن التخيير بدويّ - بقوله: «وفيه: أنّه كذلك إذا كان الأمر بالاختيار شرعياً مولوياً، وليس الأمر كذلك، بل هو إرشادي إلى حكم العقل به بمناط وجوب تحصيل الحجّة الشرعية للقادر على تحصيلها، كما ذكرناه. وما هو شرعيٌّ إنما هو ملزومه الذي هو الأمر بالتعبّد بكلّ منهما في ظرف الأخذ به واختياره، فيكون إطلاقه تابعَ إطلاق ملزومه.

فإذا كان الظاهر من إطلاق هذا النحو من القضايا الشرطية هو كون الشرط الطبيعة السارية في كلّ زمان، فلا محالة يتبعه إطلاق الأمر بالتخيير ولو إرشاداً في كون المطلوب طبيعة الاختيار الساري في كلّ زمان، فيتمّ المطلوب من استمرار التخيير بلا احتياج إلى استصحابه»[1].

• **وأورد السيد اليزدي** على الشيخ الأنصاري بقوله: «وما يقال من أن الأخبار مسوقة لبيان وظيفة حال المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما، مدفوع: بمنع ذلك بعدما عرفت من قوله عليه السلام: **حتى ترى القائم**، فإن مقتضى التوسعة إلى زمان القائم كونه استمرارياً، وإلّا فهو مثل التعيين في كونه ضيّقاً؛ حيث إنه إذا أخذ بأحدهما من أوّل وهلةٍ فلا يجوز له الأخذ بالآخر، ومجرّد جواز أخذه من أوّل الأمر لكلّ منهما لا يستلزم التوسعة المذكورة، ولعمري إنه واضح»[2].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص٢١٤.

(٢) كتاب التعارض: ص٢٨٩.

• **وقال السيد الخميني**: «هل التخيير استمراري أو بدوي ؟ اختار الشيخ الأعظم ثانيهما، واستشكل في إطلاق أدلّة التخيير واستصحابه، والحقّ هو الأوّل؛ لإطلاق الدليل وجريان الاستصحاب؛ لأن غاية ما يمكن أن يقال في بيان إهمالها: أن للمكلّف شكّين: أحدهما: الشكّ في وظيفته عند مجيء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشكّ في خصوصياتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون الأخذ بدوياً أو استمرارياً، ولا إشكال في أنّ السائل في أدلّة التخيير كان شاكّاً في أصل الوظيفة وأنه لدى تعادل الخبرين ما يصنع ؟ فإذا أجيب بأنه مخيّر في الأخذ بأحدهما ينشأ له شكّ آخر في كيفية التخيير وأنّه دائميٌّ أو لا، وهذا موضوع آخر وشكٌّ آخر مسكوتٌ عنه في أدلّة التخيير سؤالاً وجواباً.

وبالجملة تكون روايات التخيير في مقام بيان أصل الوظيفة لا كيفيتها.

هذا، لكنّ الإنصاف أن رواية ابن الجهم التي هي المعوَّل عليها في الباب تدلّ على أنّ المكلّف ما لم يعلم فموسّع عليه بأيّهما أخذ، فعلّق فيها التوسعة على عدم العلم بحقيّة أحدهما والظاهر منها أن غاية التوسعة والتخيير هو حصول العلم بحقّية أحدهما لا الأخذ بأحدهما مع بقاء الجهل بالواقع، وإن شئت قلت: إن ابن الجهم وإن كان شاكّاً في أصل الوظيفة لكنّ الإمام عليه السلام أجاب بما يفهم منه الوظيفة وكيفيتها جميعاً لتعليقه التوسعة على عدم العلم بالواقع وحقّية أحدهما»[1].

• **وقال السيد محمد الروحاني**: «التحقيق أنّ متعلّق الشكّ قبل الاختيار يختلف عنه بعد الاختيار، فإنّ متعلّق الشكّ قبل الاختيار هو حجّية كلّ من الخبرين تعييناً أو تخييراً أو عدم حجّية أحدهما، فأخبار التخيير تثبت حجّية كلّ منهما بنحو التخيير والبدلية . وبعد اختيار أحدهما يعلم أنّه حجّة عليه ولا

---

(١) الرسائل: ج٢، ص٦١.

يحتمل زوالها بل يقطع بأن ما أخذ به حجّة إما تعييناً أو تخييراً. وإنما يشكّ في أنّه هل له إلغاء حجّية ما أخذ به بترك الأخذ به والأخذ بغيره أو لا؟ ومن الواضح أن هذا الشكّ يختلف عن الشكّ الأوّل بل هو في طول الحكم بالتخيير الثابت للشكّ الأوّل، فلا يمكن التمسّك بالإطلاقات؛ لأنّ موضوعها الشكّ الأوّل، كما لا معنى للتمسّك بالاستصحاب؛ لأنّ الحكم المشكوك غير الأوّل ... وبالجملة: التخيير على هذا بدويّ لا استمراريّ»[1].

---

(١) منتقى الأصول: ج٧، ص٤٣١.

(١٤٣)

النقطة الثالثة

علاج التعارض بين أخبار التخيير وأخبار الترجيح

- علاج التعارض: بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب
- مناقشة السيد الشهيد للوجه المتقدّم
- تعليقات الأعلام

الثالثةُ: إذا تمّت رواياتُ التخيير ورواياتُ الترجيح المتقدّمةُ فكيف يمكنُ التوفيقُ بينهما؟

فقد يقالُ بحمل رواياتِ الترجيح على الاستحباب.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ الأمرَ في روايات الترجيح إرشادٌ إلى الحجّية، فلا معنى لحمله على الاستحباب، بل المتعيّنُ الالتزامُ بتقيّد رواياتِ التخيير بحالة عدمِ وجودِ المرجّح.

الشرح

بناء على تمامية أخبار التخيير على التخيير وأخبار الترجيح على لزوم إعمال المرجّحات المتقدّمة من موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، سوف يقع التعارض بين هاتين الطائفتين من الأخبار، إذ إنّ أخبار التخيير توجب تقديم أخبار التخيير، في حين إن أخبار الترجيح تحكم بلزوم الترجيح على أساس المرجّحات المتقدّمة، مما يلزم حصول التعارض بينهما، إذ أن كلّ طائفة ترفض دلالة الطائفة الأخرى، وفي مقام العلاج ذهب البعض إلى حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، كما سيتّضح من البحث اللاحق.

علاج التعارض: بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب

ذهب أصحاب هذا الوجه إلى حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، بدعوى أن إعمال المرجّحات لايكون أمراً لازماً، وإنما هو أمر مستحسن، وعلى هذا الأساس يلزم الحكم بالتخيير بين الأخبار المتعارضة ويزول التعارض.

ومن القرائن التي ذكروها لحمل أخبار الترجيح على الاستحباب: أن روايات الترجيح مختلفة من ناحية الكثرة والقلّة، إذ إن بعض الروايات ذكرت أربعة مرجّحات وبعضها الآخر ذكر أقلّ من ذلك، ومنها ما اختلف في كيفية ترتيب تلك المرجّحات، حيث إنّ بعضها يقدّم قسماً من المرجّحات والبعض الآخر يقدّم قسماً آخر من المرجّحات ويؤخّر ما قدّمه الأوّل، وهذا الاختلاف في أخبار الترجيح من حيث كثرة المرجّحات وقلّتها ومن حيث ترتيب هذه المرجّحات يشهد بأن الأمر فيها استحبابي، وإلّا وقعت المعارضة بين أدلّة الترجيح بأنفسها، ولما كان في حملها على الاستحباب يرتفع التنافي بينها وبين إطلاقات التخيير أيضاً، لذا كان هذا الاختلاف شاهداً على أن الأمر فيها

للاستحباب لا للوجوب.

وممن ذهب إلى هذا الوجه السيد الصدر صاحب الوافية، كما نقل ذلك الشيخ الأنصاري بقوله: «يظهر من السيد الصدر - الشارح للوافية - الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقّف والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال - بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار -: إن الجواب عن الكلّ ما أشرنا إليه: من أن الأصل التوقّف في الفتوى والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، وأن الترجيح هو الفضل والأولى»[1].

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً المحقّق الخراساني، حيث ذكر ذلك - بعد أن رفض دلالة وجه آخر يدلّ على عدم دلالة أخبار الترجيح على لزوم الترجيح- وقال: «مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونها متساويين جداً - بعيد قطعاً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار. ومنه قد انقدح حال سائر أخباره»[2].

مناقشة السيد الشهيد للوجه المتقدّم

إن ما ذهب إليه أصحاب الوجه الأوّل من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب غير تامّ؛ لأنّ روايات الترجيح التي ترجّح الخبر الموافق للكتاب، أو مخالفة العامّة هي أوامر إرشادية ترشد إلى حجّية الخبر الموافق للكتاب أو

---

(١) شرح الوافية مخطوط: ص٥٠٠، نقلاً عن فرائد الأصول: ج٤، ص٥٥.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٤٤.

المخالف للعامّة، وفي مثل هذه الحالة لا يرى العرف صحّة حمل أخبار الترجيح على الاستحباب؛ إذ لا معنى لكون حجّية الخبر الموافق للكتاب أمراً مستحبّاً.

نعم لو كان الحكم حكماً تكليفياً ففي هذه الحالة يمكن الجمع العرفي وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، لكن الحكم الذي تشير إليه أخبار الترجيح هو حكم وضعي إرشادي إلى حجّية الخبر الموافق للكتاب والخبر والمخالف للعامّة.

وعلى هذا الأساس فالصحيح في علاج المعارضة بين أخبار التخيير وأخبار الترجيح هو تقييد أخبار التخيير بحالة عدم وجود المعارض، لأنّ أخبار التخيير مطلقة لحالة وجود المرجّح وعدمه، فتقيّد أخبار التخيير بحالة فقْد المرجّح.

تعليقات الأعلام

• **أورد المحقّق الاصفهاني على صاحب الكفاية** الذي ذهب إلى حمل روايات الترجيح على الاستحباب بقوله: «وفيه أوّلاً: أن حملها على الاستحباب وإن كان لا يقتضي التقييد، لإمكان كون المستحبّ ذا مراتب، إلَّا أن حملها على التمييز، دون الترجيح، وإن كان يوجب خروجها عن مورد البحث، الا أنه لابدّ من التقييد في مرحلة التمييز كالترجيح؛ لأنّ مقتضى الخبر – المتكفّل لتمييز الحجّة عن غيرها بالشهرة مطلقاً – أن ملاك الحجّية الفعلية في المشهور، دون غيره، وإن كان النادر موافقاً للكتاب، ومقتضى الخبر – المتكفّل لتمييز الحجّة عن غيرها، بموافقة الكتاب مطلقاً– أن ملاك الحجّية الفعلية في الموافق للكتاب، وإن كان المخالف مشهوراً، فيقع التعارض في مرحلة التمييز.

وثانياً: قد عرفت: أن ما تضمّن لكون المخالف للكتاب زخرفاً وباطلاً فيما إذا كان مخالفاً لنصّ الكتاب، ولا تقييد في مورده، وما تضمّن لمجرّد الترجيح بموافقة الكتاب، كالمقبولة الخالية عن ذلك التعبير لا يأبى عن التقييد . قوله:

دعوى الإجماع مع مصير مثل الكليني ... لا يخفى عليك أن ما ذكره ثقة الاسلام الكليني قدّس سرّه في ديباجة الكافي ليس إنكاراً للترجيح مطلقاً، ولا إثباتاً للتخيير مطلقاً، بل ظاهره قدّس سرّه الترجيح بموافقة الكتاب وبمخالفة القوم وبالشهرة.

وحيث إن المعلوم من هذه المرجّحات لا يفي بما اختلفت فيه الروايات، فلذا قال قدّس سرّه لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك إلى العالم، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: **بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم**[1]»[2].

وذهب السيد الخوئي بعد مناقشات طويلة للقائلين باستحباب الترجيح الى أنّه يجب الترجيح وثُمَّ الى التخيير عند فقد المرجّحات، حيث قال: «فتحصّل مما ذكرناه في المقام لزوم الترجيح بالمرجّحات والتخيير مع فقدها»[3].

• وأورد السيد الروحاني على صاحب الكفاية بالقول: «وقد نوقش في كلامه بجهاته . . أما ما ذكره في كون المقبولة واردة في مورد التحاكم فلا تشمل غيره من الموارد . . فوجه المناقشة فيه: أن صدر الرواية في المقبولة وإن كان ظاهراً في كون الترجيح في مقام الحكومة، إلَّا أنّ ما بعده ظاهر في كون الترجيح بين الروايتين بلا لحاظ هذا المقام بل مطلقاً. وأما ما ذكره من ظهورها في مورد التمكّن من لقاء الإمام عليه السلام فيختصّ الحكم بذلك .. فوجه المناقشة فيه: أنّه بمناسبة الحكم والموضوع يعلم بعدم الفرق في الترجيح بين زمان الحضور وغيره، إذ من المعلوم أنَّه لا وجه لكون الشهرة أو غيرها مرجّحاً في زمان دون آخر كما لا يخفى. وأما ما ذكره في غيرها من أخبار الترجيح وأنّها من باب تمييز الحجّة عن اللاحجّة، فقد نوقش فيه: بأن بعض الاخبار وإن كانت ظاهرة في

---

(١) الكافي: ج١، ص٧، مقدمة الكتاب.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٧٩.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص٤١٢.

التمييز، إلَّا أنَّ هناك غيرها مما هو ظاهر في مقام ترجيح الحجّة على الحجّة، لا في مقام التمييز . فلابدّ أن تحمل هذه الأخبار على إرادة المخالفة لنصّ الكتاب كالمخالفة بنحو التباين الكلّي، إذ من المعلوم وجداناً تخصيص كثير من عمومات الكتاب بالأخبار، فيكون هذا العلم قرينةً على هذا الحمل، وتُحمل الأخبار الأخرى الظاهرة في الترجيح، على إرادة المخالفة لظاهر الكتاب، كالمخالفة بنحو العموم والخصوص ونحوه. فدلالة هذه الأخبار تامّة، بعد الجمع المذكور»[1].

(١) منتقى الأصول: ج٧،ص٤٠٥.

(١٤٤)

النقطة الرابعة

هل الأخبار العلاجية شاملة لموارد الجمع العرفي

- القول الأوّل: شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي
- القول الثاني: عدم شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي
- وجوه أخرى للجواب على الشمول لموارد الجمع العرفي
  - ✓ الوجه الأوّل: استصحاب السيرة الثابت في أوّل الشريعة
  - ✓ الوجه الثاني: قيام السيرة العقلائية على الجمع العرفي
  - ✓ الوجه الثالث: التمسّك بسيرة المتشرّعة المستقرّة
- تطبيقات فقهية

الرابعةُ: أنّ أخبارَ العلاج هل تشملُ مواردَ الجمعِ العرفيِّ ؟

قد يقالُ بإطلاقِ لسانِ الرواياتِ المذكورةِ لتلك الموارِدِ فتكونُ رادعةً بالإطلاقِ عمّا تقتضيه القاعدةُ العقلائية.

وقد يجاب: بأنّ الظاهرَ من أسئلة الرواةِ لأخبار العلاجِ كونُهم واقعينَ في الحيرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين، ومن البعيد أن يقعَ الراوي ـ بما هو إنسانٌ عرفيٌّ ـ في التحيُّرِ مع وجودِ جمعٍ عرفيٍّ بين المتعارضين، فهذه قرينةٌ معنويةٌ تصرف ظواهرَ هذه الأخبار إلى موارد التعارضِ المستقرِّ خاصّة.

والصحيحُ أن يقال: إنّ رواياتِ العلاجِ بنفسِها تتضمَّنُ قرينةً تدلُّ على عدم شمولِها لحالاتِ الجمعِ العرفيِّ، فإنّ الروايةَ الأولى من روايات الترجيح قد افتُرضتْ فيها حجّيةُ الخبرِ المخالفِ للكتاب في نفسِه وبقطعِ النظرِ عن معارضتِه بحديثٍ آخر، ولذلك صار الإمامُ بصدد علاجِ التعارضِ بين خبرينِ متعارضينِ أحدُهما مخالفٌ مع الكتاب، والآخرُ موافقٌ معه، فتدلُّ على أنّ الخبرَ المخالفَ للكتابِ الكريمِ لو لم يكن له معارَضٌ لكان حجّةً في نفسه، وهذا يعني أنّ المعارضةَ الملحوظةَ بين الخبرينِ غيرُ المخالفةِ المفترضةِ بين الخبرِ والآية، وليس ذلك إلاّ لأنّ تلك المعارضةَ مِن التعارضِ المستقرِّ، وتلك المخالفة مِن التعارضِ غيرِ المستقرّ.

الشرح

في هذه النقطة يتمحور البحث حول الجواب عن السؤال التـالي: وهـو أن الأخبار العلاجية هل هي شاملة لموارد الجمع العرفي، كـما في مـوارد التعـارض غير المستقرّ، كما لو كان بين المتعارضين عموم وخصوص مطلـق، أو أن أخبـار الترجيح مختصّة بموارد عدم إمكان الجمع العرفي، التي يكـون التعـارض فيهـا مستقرّاً؟ في المسألة قولان:

القول الأوّل: شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي

وقد نسب هذا القـول إلى الـشيخ الطـوسي، وكـذلك ذهـب إليـه المحقّـق القمي[1]، كما سيتّضح.

القول الثاني: عدم شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي

وهو الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري مدّعياً الإجماع عليه، كما سيتّضح:

حسب القول الأول: إطلاق لسان الأخبار العلاجية التي تعالج التعارض بين الخبرين تشمل موارد الجمع العرفي، التي يكون التعارض بين الخبرين فيهـا غير مستقرّ، ولا تختصّ أخبار الترجيح بحالة التنافي بينهما في دليل حجّيتهما، بل يشمل حالة عدم وجود تنافٍ في دليل حجّيتهما أيضاً، وعلى هذا الأساس يكون إطلاق لسان روايات علاج حالات التعارض غـير مقيّـد بحالـة عـدم إمكـان الجمع العرفي، وبهذا تكون أخبار العلاج رادعةً عما تقتـضيه القاعـدة العقلائيـة وهي قاعدة الجمع العرفي.

قال الشيخ الطوسي: «أما الأخبار إذا تعارضـت وتقابلـت، فإنـه يحتـاج في العمل ببعضها إلى تـرجيح، والترجـيح يكـون بأشـياء؛ منهـا: أن يكـون أحـد

---

(١) انظر: قوانين الأصول: ج١، ص٣١٥.

الخبرين موافقاً للكتاب أو السنّة المقطوع بها والآخر مخالفاً لهما، فإنه يجب العمل بها وافقهما وترك العمل بما خالفهما. وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقّة، والآخر يخالفه، وجب العمل بما يوافق إجماعهم ويترك العمل بما يخالفه. فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك، وكانت فتيا الطائفة مختلفة، نظر في حال رواتهما، فما كان راويه عدلاً وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل... فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامّة ويترك العمل بما يوافقهم...»[1].

وهو واضح في شموله لتعارض العامّ مع الخاصّ. لكنه قدس سره صرّح في العدّة - في باب بناء العامّ على الخاصّ -: «بأن الرجوع إلى الترجيح والتخيير إنما هو في تعارض العامّين دون العامّ والخاصّ، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً. واستدلّ على العمل بالخاصّ بما حاصله: أن العمل بالخاصّ ليس طرحاً للعامّ، بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم، وأن العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع»[2].

وعلّق عليه الشيخ الأنصاري بقوله: «وهو مناقض صريح لما ذكره هنا: من أن الجمع من جهة عدم ما يرجّح أحدهما على الآخر»[3].

وذهب إلى هذا القول أيضاً المحقّق الخراساني[4].

مناقشة القول الأوّل

ما ذهب إليه أصحاب القول الأوّل من شمول أخبار الترجيح لموارد الجمع العرفي غير تامّ؛ لوجوه متعدّدة، ذكر السيد الشهيد في الحلقة الثالثة

---

(١) العدة في أصول الفقه: ج١، ص١٤٧؛ وانظر الاستبصار: ج١، ص٤.

(٢) عدّة الأصول: ج١، ص١٩٣.

(٣) فرائد الأصول: ج٤، ص٨٥.

(٤) انظر كفاية الأصول: ص٤٤٤.

وجهين منها، وهي كما يلي:

الوجه الأوّل: حاصله أن الأخبار العلاجية كون السائل حينما يسأل الإمام يكون متحيّراً؛ لمواجهته خبرين متعارضين، كما في سؤاله للإمام عليه السلام بقوله: «يأتي عنكم الخبران المتعارضان، فبأيهما آخذ؟» وهو واضح في حالة التحيّر.

ومن الواضح أن الإنسان العرفي يستبعد أن يقع في التحيّر في الموارد التي يمكن فيها الجمع العرفي، بحمل العامّ على الخاصّ مثلاً، وبهذا يتّضح أن هذا التحيّر قرينة واضحة على اختصاص أخبار العلاج بحالات التعارض التي يصحّ للعرف أن يتحيّر بتعارضهما، حيث لا يمكن الجمع العرفي بينهما، وعليه فالتعارض الذي يكون فيه تحيّر لا يكون إلا في موارد التعارض المستقرّ، كما في حالة التعارض بين المتباينين أو التعارض بالعموم والخصوص من وجه.

وقد ذهب إلى هذا القول - أي القول الثاني- الشيخ الأنصاري، مدّعياً الإجماع عليه، حيث قال: «إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية، وصيرورتهما كالكلام الواحد - على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبّد بصدور الخبرين - فيدخل في قوله عليه السلام: **أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا**... إلى آخر الرواية المتقدّمة، وقوله عليه السلام: **إن في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردّوا متشابهها إلى محكمها**، ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحيّر السائل فيهما، ولم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما. نعم، قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارج عمّا نحن فيه. وما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه، كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين»[1].

وقرّر هذا الاستدلال المحقّق الخراساني بالبيان التالي: «وقصارى ما يقال في

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص٨٢.

وجهه: أن الظاهر من الأخبار العلاجية – سؤالاً وجواباً – هو التخيير أو الترجيح في موارد التحيّر، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة»[1].

أي أن غاية ما يمكن أن يقال في وجه اختصاص الأخبار العلاجية الدالّة على التخيير أو الترجيح بغير الجمع العرفي: هو أنّ المنصرف منها سؤالاً وجواباً غير موارد الجمع العرفي. أما سؤالاً: فلأنّ الظاهر من أن الداعي لسؤال السائل عن حكم الخبرين المتعارضين هو تحيّره فيما يستفاد منهما، وحيث إنّه لا تحيّر للسائل فيما يستفاد في موارد الجمع العرفي، فلازم ذلك أن يكون الظاهر منه هو السؤال عن المتعارضين غير المتلائمين في الدلالة، لوضوح أنه لا تحيّر له في المتلائمين دلالة، وإنما يتحيّر في غير المتلائمين في الدلالة. ولما كانت موارد الجمع العرفي من المتلائمين في الدلالة فلا تحيّر له فيها فلا داعي له للسؤال عنها، فلا محالة يختصّ سؤاله بغير موارد الجمع العرفي.

وأما جواباً: فلأنّ الظاهر من الجواب هو جواب الإمام عليه السلام عما يسأل عنه السائل، فلذا يختصّ ظاهر الجواب أيضاً بغير موارد الجمع العرفي[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٤٩.

(٢) ناقش السيد الشهيد هذا الوجه بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إن التحيّر في الحجّة وإن لم يكن موجوداً لدى الإنسان العرفي في موارد الجمع العرفي، إلاّ أن هذا لا ينافي أن يكون سؤال السائل من الإمام عليه السلام سؤالاً عن مطلق موارد الاختلاف والتعارض – كما هو مقتضى الإطلاق – لإمكان أن يسأل عن احتمال وجود طريقة خاصّة متّبعة لدى الشارع في موارد التنافي بين أحاديثه.

المناقشة الثانية: إن بعض أخبار العلاج ورد الحكم فيها من الإمام عليه السلام ابتداءً من دون سؤال وتحيّر من قبل الراوي، بل عمدة روايات العلاج – وهي صحيحة الراوندي – قد ورد العلاج فيها من قبل الإمام عليه السلام، فلو فرض عدم وجود الإطلاق في غيرها من الروايات، كفى ما في هذه الرواية من الإطلاق. انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٠٠.

الوجه الثاني: إن أخبار العلاج يمكن أن يستفاد من بعضها ما يدلّ على عدم شمول أحكام العلاج الوارد فيها لموارد الجمع العرفي، كما في صحيحة الراوندي التي أهمّ هذه الأخبار، حيث تقول: «**إذا ورد عليكم حديثان متعارضان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه...**» حيث تفرض هذه الرواية نوعين من المخالفة:

أحدهما: المخالفة بين الخبر والكتاب، حيث يستفاد منها حجّية الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه وبقطع النظر عن معارضته بحديث آخر، أي أن الخبر لا يسقط عن الحجّية بمجرّد مخالفته للكتاب الكريم، فلولا وجود خبر آخر معارض له، لوجب الأخذ بهذا الخبر وإن كان مخالفاً للكتاب، لكن ليس المراد بالمخالفة مع الكتاب هي المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، وإنما المخالفة بنحوٍ يوجد جمع عرفي، لما تقدّم من أخبار العرض التي تفيد أن ما خالف قول ربّنا فهو زخرف.

الثانية: المخالفة بين الخبر والخبر، فلو كانت المخالفتان على شكل واحد، بأن كانت مخالفة الخبر للكتاب الكريم بنحو العموم والخصوص المطلق، وكانت مخالفة الخبر مع الخبر الثاني بنحو العموم والخصوص المطلق أيضاً، فلا شكّ في حجّية الخبر من جهة معارضته مع الخبر الآخر، لأنّه كما لا يستشكل في حجّية الخبر حال مخالفته مع الكتاب الكريم بنحو العموم والخصوص المطلق، كذلك الحال في معارضة الخبرين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق.

وبهذا يتّضح أن مخالفة الخبر للكتاب تختلف مع مخالفة الخبر مع الخبر الثاني، وبما أن مخالفة الخبر للكتاب الكريم مع الخبر بنحو العموم والخصوص المطلق - لما تقدّم من أن المخالفة مع الكتاب لو كانت بنحو التباين أو العموم من وجه فيلزم سقوط الخبر عن الحجّية- فلابدّ أن تكون مخالفة الخبر مع الخبر الثاني بنحو آخر وهو المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، أي المعارضة

بنحو التعارض المستقرّ، وبهذا يتّضح أن أخبار العلاج مختصّة بالمعارضة بين الخبرين اللذين تكون المعارضة بينهما مستقرّة.

وجوه أخرى للجواب على الشمول لموارد الجمع العرفي

هنالك وجوه متعدّدة للجواب عما قيل من شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي، وقد ذكرنا في مطاوي البحث وجهين من تلك الوجوه، أما الوجوه الأخرى فهي:

الوجه الأوّل: استصحاب السيرة الثابتة في أوّل الشريعة

إن غاية ما يثبت الاستدلال المتقدّم على شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي هو دلالة أخبار العلاج بالإطلاق على ما يخالف مقتضى السيرة والبناء العقلائي في حالات التعارض غير المستقرّ، فيدور الأمر بين تخصيص إطلاق الأخبار العلاجية بالسيرة أو ردع السيرة بإطلاق تلك الأخبار العلاجية، نظير ما يقال في الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مع انعقاد السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة، وبعد عدم تعيّن أحدهما يتساقطان ويرجع إلى استصحاب مقتضى السيرة الثابتة في أوّل الشريعة ولو بالإمضاء.

وهذا الجواب غير تامّ «لنكاتٍ وخصوصياتٍ متقدّمةٍ في أبحاث حجّية خبر الواحد، نقتصر في المقام على ذكر نكتة منها هي: أن السيرة إذا ما تعارضت مع دليل لفظيٍّ يكون مقتضى الحجّية تامّاً فيه واحتمل في حقّه أن يكون رادعاً عن السيرة المعارضة، كان مقتضى القاعدة هو التمسّك بالدليل اللفظي، لتمامية مقتضى الحجّية فيه، والشكّ في المانع، وهو لا يعتنى به في باب الأدلّة اللفظية. وهذا بخلاف السيرة فإن الشكّ في إمضائها يساوق الشكّ في ثبوت مقتضي الحجّية فيها»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٠١.

الوجه الثاني: قيام السيرة العقلائية على الجمع العرفي

إن السيرة العقلائية القائمة على الجمع العرفي في الموارد التي يمكن الجمع بينها - خصوصاً في حقّ من كان ديدنه تفريق القرائن وذكرها منفصلة كالشارع الأقدس- مستحكمة ومترسّخة في أذهان العرف إلى درجة أنه لا يصلح الردع عنها بمجرّد إطلاق في بعض أخبار العلاج، بل الأمر على العكس تماماً، إذ يكون وضوح هذه الكبرى -قاعدة الجمع العرفي- ورسوخها في أذهان العقلاء بنفسه قرينة مانعة عن انعقاد الإطلاق في تلك الأخبار.

الوجه الثالث: التمسّك بسيرة المتشرّعة المستقرّة في زمن الأئمة عليهم السلام

فيخصّص بهذه السيرة إطلاق أخبار العلاج.

و«هذا الوجه تامّ لولا دعوى اختصاصه بموارد الجمع العرفي الواضحة، لأنّ ثبوت سيرة متشرّعية لأصحاب الأئمّة عليهم السلام في تمام موارد التعارض غير المستقرّ غير واضح، إذ لم نظفر بشواهد تاريخية تدلّ على أنهم كانوا يقدّمون كلّ ما هو أظهر على الظاهر مثلاً، وإن كان يوجد بعض الشواهد على تقديمهم مثل الخاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق، وكذلك الجمع العرفي بحمل دليل الأمر على الاستصحاب عند ورود الترخيص، حيث ورد هذا اللون من الجمع في أقدم الآثار الأصولية عند العامّة والخاصّة، بل قد ورد التأكيد على الجمع بنحو التخصيص والتقييد في الروايات التي شبّهت أحاديثهم بالقرآن الكريم من حيث إنّ فيه العامّ والخاصّ والناسخ والمنسوخ»[1].

تطبيقات فقهية

اختلفت وتنوّعت آراء وفتاوى الفقهاء على أساس اختلافهم في استظهارهم من الأخبار العلاجية، وفيما يلي بعض التطبيقات الفقهية في المقام:

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٠٢.

التطبيق الأوّل: مسألة مفطرية الارتماس في الماء

فالمشهور على مفطريته، وخالفهم الشيخ والعلامة والشهيد الثاني والمحقّق في الشرايع وصاحب المدارك حيث اقتصروا على حرمته التكليفية للصائم وحكموا بعدم مفطريته وأنه لا يوجب قضاءً ولا كفّارة.

ومنشأ ذلك اختلاف الروايات الواردة. فمن الروايات ما يدلّ على النهي عن ارتماس الصائم وعلى مفطريته، وهذه الطائفة عدة روايات صحاح.

وفي المقابل موثّقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل صائم ارتمس في الماء متعمّداً، عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال عليه السلام: **ليس عليه قضاؤه ولا يعودن**»[1].

وذهب السيد الخوئي إلى استقرار التعارض بين الطائفتين، وناقش ما ذكر من وجوه الحمل، كحمل النصوص الناهية على الحرمة التكليفية أو على الكراهة الوضعية، وناقش أيضاً الترجيح بالكتاب؛ لعدم تعرّضه للمقام.

ولكنه حكم بترجيح الطائفة الأولى الدالّة على مفطرية الارتماس إما لشهرتها الروائية، أو لمخالفتها للعامّة، وهذا ما ذكره بقوله: «إذن فهذه الموثّقة الظاهرة، بل الصريحة في عدم البطلان تعارض النصوص المتقدّمة، وقد تصدّى غير واحد للجمع بينهما بأحد وجهين:

الأوّل: ما ذهب إليه جماعة ونسب إلى بعض الأكابر من حمل الطائفة الأولى – بقرينة نفي القضاء في هذه الرواية والنهي عن العود الظاهر في مجرّد الحرمة – على الحرمة التكليفية .

ولكنه كما ترى لإباء جملة منها – ولا سيما صحيحة ابن مسلم التي هي كالصريحة في البطلان كما مرّ – عن ذلك كما لا يخفي.

---

(١) الوسائل: باب٦، من أبواب ما يمسكه الصائم: حديث١.

الثاني: حمل النهي في تلك الطائفة على الكراهة الوضعية، فإن الإضرار بالصوم قد يكون حقيقياً كالأكل والشرب، وأخرى مسامحياً كأنه يبطل به الصوم كالارتماس، نظراً إلى أنه يستوجب مرتبة من البطلان كمرتبة عدم القبول مثلاً، فيحمل الإضرار في الارتماس على الإضرار ببعض مراتبه وإن كان أصل الصوم صحيحاً.

ولكن هذا أضعف من الوجه الأوّل، إذ الكراهة الوضعية لا نتعقّل لها معنىً صحيحاً، وهل بإمكان العرف أن يجمع بين قوله صحيح وقوله باطل، أو بين قوله يعيد، وقوله لا يعيد، فإن معنى إضرار الارتماس بالصوم أن صومه باطل كما لو أكل أو شرب، ومعنى ليس عليه قضاؤه كما في موثّقة إسحاق: إنّ صومه صحيح، ومعه كيف يمكن الجمع بينهما؟ وعلى الجملة فكراهة البطلان كاستحباب البطلان لا يرجع إلى محصّل ولا يساعده الفهم العرفي بوجه، إذن لا محيص عن الإذعان باستقرار المعارضة بين هذه الموثّقة وبين النصوص المتقدّمة. وحينئذٍ فإن قلنا بأن الطائفة المانعة روايات مستفيضة مشهورة بحيث يعلم أو يطمأنّ بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام ولو إجمالاً، وهذه رواية شاذّة لا تنهض للمقاومة معها فتطرح بطبيعة الحال.

وإن أغمضنا عن ذلك فلا محالة تصل النوبة إلى الترجيح الذي هو منحصر في الترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامّة.

أما الكتاب فلدى عرضهما عليه لم نجد فيه شاهداً لشيء منهما ... أما العامّة ... فتكون الموثّقة موافقة لهم فتحمل على التقية وتطرح لأن الرشد في خلافهم، ويكون الرجحان للطائفة المانعة، فظهر مما ذكر أن الأقوى ما هو المشهور من مفطرية الارتماس وبطلان الصوم به؛ للنصوص المتقدّمة السليمة عن المعارض المكافئ حسبما عرفت»[1].

---

(١) كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج١، ص١٥٥-١٥٦.

التطبيق الثاني: كفّارة إفطار صوم الاعتكاف بالجماع

فقد اختلفوا في أنها من قبيل كفّارة الظهار مرتّبة أم لا؟

ومنشأ الاختلاف في ذلك اختلاف الأخبار، واستقرار تعارضها؛ لعدم إمكان الجمع العرفي بينها بوجه. ولكن السيد الخوئي حكم بترجيح الطائفة الدالّة على الكفّارة المخيّرة؛ إمّا لترجيحها بمخالفتها للعامّة، أو للحكم بتساقط الطائفتين بعد استقرار التعارض وفقد المرجّح والرجوع إلى أصل البراءة عن التعيين اللازم من الترتيب، حيث إنّه قدس سره – بعد تحقيق طويل في مفاد نصوص الطائفتين ومناقشة الوجوه المحتملة في الجمع بينها قال: «فالإنصاف أن الطائفتين متعارضتان ولا يمكن الجمع العرفي بينهما بوجه، ومع ذلك فالأقوى ما ذكره المشهور من أنها كفّارة الإفطار في شهر رمضان دون الظهار.

• إما لترجيح موثّقة سماعة على الصحيحتين [1]؛ نظراً إلى مخالفتها للعامّة ولو في الجملة، حيث إنهم اختلفوا في هذه المسألة، فعن جماعة منهم إنكار

---

(١) ففي موثّقتين لسماعة أنها مخيّرة ككفّارة شهر رمضان، الأولى: ما رواه الصدوق، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكفٍ واقعَ أهله، فقال: **هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان**. والثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن معتكفٍ واقع أهله، قال: **عليه ما على الذي أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً**.

وفي مقابل ذلك توجد صحيحتان دلّتا على أنها مرتّبة كما في كفّارة الظهار: إحداهما: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المعتكف بجامع أهله، قال: **إذا فعل فعليه ما على المظاهر**.

والأخرى صحيحة أبي ولّاد الحنّاط عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتى واقعها، فقال: **إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإن عليها ما على المظاهر**. مستند العروة: ج٢، ص٢٣٦–٢٣٧.

الكفّارة رأساً فلا تترتّب على جماع المعتكف عدا الحرمة الثابتة بنصّ الآية، ولا ملازمة بين التحريم والتكفير كما هو ظاهر.

وعن آخرين ثبوتها، وهم بين من يقول بأنها كفّارة يمين، ومن يقول بأنها كفّارة ظهار، وأما أنها كفّارة شهر رمضان فلم يذهب إليه أحد منهم، ولأجله كانت الموثّقة أبعد منهم فكانت أقرب إلى الصواب.

• وإما لأنه بعد التعارض والتساقط يرجع إلى الأصل العملي ومقتضاه البراءة عن التعيين فإن المقام من مصاديق الدوران بين التعيين والتخيير، وقد اختلف في هذه الكبرى على قولين حسبما بيّناه في الأصول. فمنهم من ذهب إلى التعيين نظراً إلى قاعدة الاشتغال؛ إذ لا يحرز الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال إلا بالإتيان بما يحتمل تعيينه، ومنهم من ذهب إلى التخيير – وهو الصحيح – إذ لم يعلم تعلّق التكليف إلّا بالجامع، وأما خصوصية الفرد المحتمل تعيّنه كالعتق في المقام فتعلّق التكليف به مشكوك من أصله، وهي كلفة زائدة مجهولة فيدفع بأصالة البراءة إما عقلاً وشرعاً كما هو الصحيح، أو شرعاً فقط بناء على ما سلكه صاحب الكفاية من إنكار جريان البراءة العقلية في باب الأجزاء والشرائط»[1].

التطبيق الثالث: من توضّأ قبل الاستنجاء

فقد اختلفت الفتاوى في وجوب إعادة الوضوء عليه. فذهب السيد اليزدي إلى عدم وجوب إعادة الوضوء، نعم تستحبّ الإعادة.

ومنشأ الاختلاف هو تعارض النصوص الواردة، فبعضها أمر بالإعادة ودلّ بعضها على صحّة الوضوء وعدم وجوب الإعادة.

ولا يخفى عدم إمكانية الجمع بين الطائفتين المتعارضتين في المقام؛ لأن

---

(١) كتاب الصوم: ج٢، ص٢٣٩-٢٤٠.

الأمر بالإعادة حيث كـان إرشـاداً إلى فـساد الوضـوء، فـلا يمكـن حملـه عـلى الاستحباب؛ لأن الاستحباب إنما هو الترخيص في الترك مـع رجحـان الفعـل وهذا لا يُتصوّر في الإرشاد إلى الفساد، وعليه فلا تجري قاعـدة رفـع اليـد عـن الظاهر بقرينة النصّ.

ولذا حمل بعضهم الطائفة الآمرة بإعادة الوضوء على التقية وخالف جماعة هذا الحمل، أما السيد الخوئي فقد حكم بتـساقط الطـائفتين – لـو لا الترجـيح بمخالفـة العامّـة – والرجـوع إلى مطلقـات أدلّـة الوضـوء النافيـة لاشـتراط الاستنجاء، ومقتضاه الحكم بالصحّة، وهذا مـا ذكـره بقولـه: «والجمـع بيـنهما بحمل الأمر بإعادة الوضوء في الطائفة الأولى على الاسـتحباب غـير صـحيح؛ لأنه إنما يصحّ فيما إذا كان الأمر في المتعارضين مولوياً، وليس الأمر كذلك؛ لأن الأمـر بالإعـادة في الطائفـة الأولى إرشـاد إلى بطـلان الوضـوء واشـتراطه بالاستنجاء، وعليه فالصحيح في الجمع بينهما حمل الطائفة الآمرة بالإعادة عـلى التقية، وإلا فهما متعارضتان ولابدّ من الحكم بتساقطهما والرجوع إلى إطلاقـات أدلّة الوضوء كما في الآية المباركة والروايـات لعـدم تقييـد الأمـر بالغـسل فيهـا بالاستنجاء، فمقتضى الإطلاقات عدم اشتراط الاستنجاء في الوضوء»[1].

---

(١) كتاب الطهارة: ج٤، ص٣٦٠.

(١٤٥)

النقطة الخامسة

في شمول الأخبار العلاجية للتعارض المستقر غير المستوعب

- أقسام التعارض المستقرّ
- الترجيح بالأحدثية
- أخبار التوقف والإرجاء

الخامسةُ: أنّ أخبارَ العلاج هل تشملُ مواردَ التعارضِ المستقرِّ غيرِ المستوعبِ كحالاتِ التعارضِ بين العامَّين من وجهٍ أو لا؟

وقد نُقِلَ عن المحقّقِ النائينيِّ قُدِّسَ سِرُّهُ الجوابُ على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجعُ إلى الترجيح بلحاظِ السند ــ وتسمَّى بالمرجّحاتِ السندية كالترجيح بالأوثقية . والمرجّحاتِ المضمونيّةِ التي ترجع إلى الترجيحِ بلحاظِ المضمون، كالترجيحِ بموافقةِ الكتابِ، فاختار رَحِمَهُ اللهُ أنّ المرجّحاتِ السنديةَ لا تشملُ الفرضَ المذكور، لأنّ تطبيقها: ان كان على نحوٍ يؤدّي إلى إسقاطِ أحدِ العامّينِ من وجهٍ رأساً فهو بلا موجب، لأنّه لا مسوّغَ لإسقاطهِ في مادّةِ الافتراقِ مع عدمِ التعارض.

وإن كان على نحوٍ يحافظُ فيه على مادّتَي الافتراقِ للعامَّينِ فهو مستحيلٌ؛ لأنّه يستلزمُ التبعيضَ في السندِ الواحدِ بقبولِ العامِّ في مادّةِ الافتراقِ ورفضِه في مادّةِ الاجتماع، مع أنّ سنَده واحدٌ. وأمّا المرجّحاتُ المضمونيّةُ فبالإمكانِ إعمالُها في مادّة الاجتماعِ فقط، ولا يلزمُ محذورٌ.

هذا ما أردنا استعراضَه من بحوثِ التعارضِ في الأدلّةِ. وبذلك نختمُ الجزءَ الثاني من الحلقةِ الثالثةِ التي ينتهي الطالبُ بدراستها من السطوح، ويصبحُ جديراً بحضور بحوث الخارج.

وقد وقع الابتداءُ بكتابة هذا الجزءِ من الحلقةِ الثالثةِ بعدَ الفراغِ من الجزءِ الأوّلِ منها، ووقع الفراغُ منه ـ بحولِ اللهِ تعالى وعونه ـ في اليوم الثالث عشر من شهرِ ذي القعدة من سنة ١٣٩٧ هـ.

فنسأله سبحانه الذي يسَّر ذلك أن يتقبّلَ هذا بلطفه، وينفَعنا به يوم لا ينفعُ مالٌ ولا بنون، ويعمُرَ قلوبَنا بذكرِهِ وحبّه. والحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على الهداةِ من خلقهِ خاتَمِ الأنبياءِ وأهلِ بيتِه الطاهرين.

الشرح

أقسام التعارض المستقرّ

عُقد البحث في هذه النقطة للإجابة على السؤال التالي، وهو: هل الأخبار العلاجية لموارد التعارض المستقرّ شاملة لموارد التعارض المستقرّ غير المستوعب؟

بيان ذلك: إن التعارض المستقرّ ينقسم الى قسمين:

القسم الأوّل: الاستقرار المستوعب، وهو ما لو كان استقرار التعارض بين المتعارضين بتمام مدلولهما، بحيث لم يكن موضع افتراق لواحد منهما، كما في المتباينين.

القسم الثاني: الاستقرار غير المستوعب، وهو ما إذا لم يسر التعارض إلى تمام مدلول المتعارضين؛ بأن كان لكلّ واحد منهما موضع افتراق لا تعارض فيه بينهما بوجه، وإنما كان استقرار التعارض بينهما في موضع اجتماعهما، كما في العامّين من وجه.

التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه

والقدر المتيقّن من الأخبار العلاجية هو الخبران المتعارضان بنحو التباين، أما موارد التعارض بنحو العموم من وجه فقد وقعت مورداً للبحث.

وقد نقل السيد الخوئي عن المحقّق النائيني القول بالتفصيل بين المرجّحات السندية كالترجيح بالأوثقية والأورعية ونحوها وبين المرجّحات الدلالية.

فالمرجّحات السندية لا تأتي في العامّين من وجه؛ لأنّ المرجّح السندي لو شمل أحد الخبرين، كما لو فرض أن رواي الخبر الأوّل أوثق من رواي الخبر الثاني، فحينئذٍ يقدّم الخبر الأوّل من حيث الصدور، ويحكم بعدم صدور الخبر الثاني؛ لأنّ راويه ليس بأوثق من الأوّل، وعلى هذا ينبثق السؤال التالي: وهو أن

الخبر غير الأوثق هل يحكم بعدم صدوره في مادّة الاجتماع أي مادّة التعارض فقط، أم يحكم بعدم صدوره في مادتي الاجتماع والافتراق؟

المحقّق النائيني - على ما نُقل عنه- فصّل بين المرجّحات السندية والدلالية، ففي المرجّحات السندية كالترجيح بالأوثقية ونحوها ذهب إلى أنها لا تشمل العامّين من وجه، لأنّ طرح الخبر في مادّة الاجتماع - أي مادّة التعارض- ومادّة الافتراق، غير صحيح؛ لأنّ طرح الخبر في مادّة الافتراق بلا موجب، لأنّ غاية ما يقتضيه التعارض هو أن الخبر غير الأوثق يسقط في مادّة الاجتماع فقط، أما سقوطه في مادّة الافتراق فهو بلا موجب.

وأما سقوط الخبر غير الأوثق في مادّة الاجتماع فقط، فهو غير صحيح أيضاً؛ للزوم التفكيك في الصدور الواحد، لأنّ الخبر إن كان صادراً فهو صادر في مادّة الاجتماع والافتراق، وإن كان غير صادرٍ فهو غير صادر في مادّة الاجتماع والافتراق معاً، وعلى هذا فالقول بصدوره في مادّة الافتراق، وعدم صدوره في مادّة الاجتماع غير معقول.

وهذا بخلاف المرجّحات المضمونية كالترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامّة، إذ يمكن إعماله في مادّة الاجتماع فقط لتعدّد الدلالات، لأنّ دلالة الخبر المخالف للكتاب لا يؤخذ بها في موردي الاجتماع والافتراق؛ إذ إن دلالة الخبر متعدّدة، حيث إنّ للخبر دلالة في مادّة الاجتماع ودلالة أخرى في مادّة الافتراق، فيمكن الأخذ بإحدى الدلالتين وطرح الأخرى، إذ لا محذور في ذلك[1].

وقد أورد عليه السيد الخوئي بأن الدالّ وإن كان واحداً والدلالة متعدّدة، إلاّ أن الأحكام المترتّبة في باب النقل والأخبار بعضها يترتّب على الدالّ وبعضها يترتّب على الدلالة، فحرمة الكذب مثلاً موضوعها الدالّ، فإذا قال

---

(١) انظر مباني الاستنباط: ج١، ص٤٩٨.

(كلّ من في البلد قد خرج) كان كذباً واحداً وبالتالي كان حراماً واحداً رغم تعدّد الدلالات بعدد أفراد من في البلد، في حين إن حرمة الغيبة موضوعها الدلالة، فتتعدّد بتعدّد أفرادها، فإذا قال (كلّ هؤلاء فسّاق) ارتكب مخالفة تحريم الغيبة بعدد الأفراد. والحجّية حكم مترتّب على الدلالة لا على الدالّ، فالعامّ من وجه وإن كان دالاً واحداً، لكن دلالته في مادّة الاجتماع غير دلالته في مادّة الافتراق وكلّ منهما موضوع لحجّية مستقلّة - بناء على عدم التبعية بين الدلالات التضمّنية في الحجّية - فلا محذور في سقوطه عن الحجّية في خصوص مادّة الاجتماع لوجود ترجيح في معارضه[1].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

في المقام يوجد دالّان ودلالتان، فنقل الراوي دالّ أوّل، وهذا الدالّ له مدلول واحد وهو صدور الحديث عن الإمام عليه السلام، وحديث الإمام عليه السلام دالّ ثانٍ وله دلالات عديدة بعدد ما يتضمّنه من أحكام، وليس المقصود في المرجّح السندي ترجيح أحد كلامي المعصوم عليه السلام على كلامه الآخر بمرجّح، ليقال أن الحجّية تكون بلحاظ الدلالة وهي متعدّدة، وإنما المقصود ترجيح أحد الدالّين الأوّلين على الآخر، أي ترجيح نقل أحد الراويين على نقل الآخر، وكلّ من النقلين له دلالة واحدة ومدلول واحد[2].

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق النائيني

إشكال السيد الشهيد على ما أفاده المحقّق النائيني متوجّه على نهج البحث، إذ ليس من الصحيح أن يقال: بأن إسقاط العامّ في مادّة الافتراق بلا موجب، فلا يمكن تطبيق المرجّحات السندية عليه، بل لابدّ من النظر إلى الأخبار

---

(١) انظر مباني الاستنباط: ج١، ص٤٩٨.

(٢) بحوث في علام الأصول: ج٧، ص٤٠٣.

العلاجية ليرى هل تشمل بحسب مدلولها العامّين من وجه أم لا، فلو فرض شمولها لهما وفرض عدم إمكان التفكيك بين مادّة الاجتماع ومادّة الافتراق سقط العامّ حتى في مورد افتراقه ولم يكن بلا موجب بل بموجب أخبار العلاج[1].

الترجيح بالأحدثية

في خاتمة البحث لا بأس بالإشارة إلى أخبار الترجيح بالأحدثية وأخبار التوقّف والإرجاء، والمراد من بالأحدثية هو صدور الخبر في زمن متأخّر عن زمن صدور الآخر، ومن أهمّ ما ورد في لسان هذا الترجيح كمرجّح لأحد المتعارضين على الآخر روايتان.

الرواية الأولى: رواية هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال أبُو عَبدِ الله عليه السلام: **يا أبَا عمرو أرَأيتَ لَو حَدّثتُكَ بِحَدِيثٍ أو أفتَيتُكَ بِفُتيَا ثُمّ جِئتَني بَعدَ ذَلِكَ فَسَألتَني عَنهُ فَأخبَرْتُكَ بِخِلاَفِ ذَلِكَ بِأيّهمَا كُنتَ تَأخُذُ؟ قُلتُ**: بِأحدَثِهِمَا وَأدَعُ الآخَرَ. **فَقَالَ، قَد أصَبتَ يا أبَا عَمرو، أبَى اللهُ إلاّ أن يُعبَدَ سِرّاً. أما وَاللهِ لأنّ فَعَلتُم ذَلِكَ إنّهُ لَخَيرٌ لي وَلَكُم، وأبَى اللهُ عَزّ وجَلّ لَنَا وَلَكُم في دِينِهِ إلاّ التّقِيّةُ**»[2].

الرواية الثانية: رواية الحسين بن مختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أ رَأيتُكَ لَو حَدّثتُكَ بِحَدِيثٍ العَامَ ثُمّ جِئتَني مِن قابِل فَحَدّثتُكَ بِخِلاَفِهِ بِأيّهِمَا كُنتَ تَأخُذُ؟ قَالَ: قُلتُ. كُنتُ آخُذُ بالأخِيرِ. فَقَالَ: رَحِمَكَ اللهُ**»[3].

والبحث عن هذه الطائفة من أخبار الترجيح يقع في الجهات التالية:

الجهة الأولى: في سند الروايتين.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١٧.

(٣) المصدر السابق: ح٧.

لا يخفى أن الرواية الثانية ساقطة سنداً بالإرسال الواقع فيه.

أما الرواية الأولى فهي ضعيفة بأبي عمرو الكناني الذي لم يثبت توثيقه.

نعم قد نقل السيد البروجردي قُدّس سرّه في جامع أحاديث الشيعة[١] سنداً آخر لها عن صاحب الوسائل عن البرقي في المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثله.

وهذا سند صحيح يمكن أن يتمّ على أساسه الحديث، لكن يرد عليه:

١. أن الظاهر سقوط أبي عمرو في هذا السند سهواً، لأنّ هشام بن سالم ينقل الرواية عن أبي عمرو الكناني أيضاً، والقرينة على ذلك توجّه الخطاب إلى أبي عمرو في كلام الإمام عليه السلام مرّتين.

٢. لو تنزّلنا عن ذلك، وقع التهافت في النقل بين السندين بعد استبعاد كونهما روايتين[٢].

الجهة الثانية: هل أخبار الأحدثية معارضة لأخبار التخيير والترجيح أم مخصّصة؟

ذهب السيد الشهيد إلى أن الصحيح هو التفصيل بين تقديرين:

التقدير الأوّل: أن نبني على ما اخترناه في أن حقيقة الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية في أنها تتعارض بمجرّد ثبوتها واقعاً إذا كانت متنافية في أنفسها، فعلى هذا الأساس لا محالة يقع التعارض بين روايات الأخذ بالأحدث مع أخبار التخيير أو الترجيح بسائر المرجّحات، لأنّ فرض التقارن بين الخبرين صدوراً وعدم كون أحدهما أحدث من الآخر، نادر جداً[٣].

---

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج١، ص٦٦، باب ٦ من أبواب المقدّمات.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٦٢.

(٣) المصدر السابق.

التقدير الثاني: لو بنينا على ما هو المشهور من أن الحكمين الظاهريين المتنافيين يتعارضان في مرحلة الوصول، وحينئذٍ لا يظهر التعارض بين روايات الأخذ بالأحدث مع سائر أخبار الباب إلاّ فيما إذا علمنا بما هو الأحدث.

وعليه «يمكن تخصيص تلك الأخبار بغير موارد العلم بالأحدثية - كما هو الغالب في الخبرين الصادرين من إمام واحد - والعلم الإجمالي بأحدثية أحدهما لا أثر له لأنّه علم إجمالي مردّد بين الترخيص والإلزام فلا يكون منجّزاً. فإذا فرض أن روايات الأخذ بالأحدث كانت أخصّ مطلقاً من تلك الأخبار - كما هو كذلك بالنسبة إلى أخبار التخيير - خصّصت الأخيرة بها وإن كانت النسبة عموماً من وجه - كما هو الحال بالنسبة لأدلّة الترجيح - كان حالها حال التعارض فيما بينهما بلحاظ بعض المرجّحات»[1].

الجهة الثالثة: تقريب الاستدلال بهذه الطائفة على الترجيح بالأحدثية.

ذهب السيد الشهيد الى أن الصحيح أن هذه الطائفة لو فرض تمامية دلالتها على الترجيح فإنما تدلّ عليه في غير محلّ الكلام، لأنّ الترجيح بالأحدثية حكم تعبّدي بحت لا يطابق القواعد العقلائية المرتكزة في باب الطريقية، فلا محالة يقتصر فيه على مورد النصّ بعد أن لم يكن فيه إطلاق لفظيّ؛ لأنّ كلمات الأئمّة عليهم السلام تنظر جميعاً إلى وقت واحد وتكشف عن حكم شرع في صدر الإسلام، فلا أثر لمجرّد كون أحد الخبرين أحدث من الآخر صدوراً في الكاشفية والطريقية التي هي ملاك الحجّية والاعتبار.

وهذا ما أشار اليه بقوله: «التحقيق أن هذه الطائفة ليست من أدلّة الترجيح أصلاً بل مفادها أمر آخر.

و توضيح ذلك: أن الحديث الأحدث المسموع من الإمام عليه السلام فيه

(١) المصدر السابق.

ظهوران: أحدهما الظهور في كونه بصدد بيان الحكم الواقعي العامّ. والثاني ظهوره في بيان وظيفة السامع الفعلية التي قد تكون واقعية وقد تكون لظروف التقية - كما في قصّة علي بن يقطين مع الإمام موسى بن جعفر عليه السلام - والظاهر أن المقصود من الأخذ بالأحدث في هذه الروايات ملاحظة الظهور الثاني في حقّ السامع والتأكيد على لزوم اتباعه على كلّ حال، لا ترجيح الأحدث بلحاظ ظهوره الأوّل الكاشف عن الحكم الواقعي العامّ.

ومما يشهد لهذا الفهم، مضافاً إلى كون الأحدثية لا تتضمّن أية مناسبة عقلائية للترجيح في باب الحجّية فمن المستبعد جداً افتراض دخلها شرعاً في هذا الباب، التفات السائل لهذا الترجيح بنفسه حيث أجاب على سؤال الإمام بأنه يأخذ بالأحدث، مما يعني أن هذا المعنى كان واضحاً مركوزاً لدى العرف، وذلك لا يكون إلاّ بالاعتبار الذي أوضحناه.

و أيضاً مما يعزّز هذا الفهم ما ورد في ذيل رواية الكناني، من قوله عليه السلام **أبى الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنّه لخير لي ولكم، وأبى الله عزّ وجلّ لنا ولكم في دينه إلاّ التقية**، وهذا صريح في أن نظر الإمام عليه السلام - على تقدير صدور الحديث - إلى ما هو وظيفة السامع بالفعل ولو من أجل التقية»[1].

أخبار التوقّف والإرجاء

توجد طائفة أخرى من الروايات استدلّ بها على وجوب التوقّف وعدم الأخذ بشيء من الخبرين المتعارضين. وبالإمكان أن نصنّف هذه الروايات بحسب ألسنتها إلى صنفين:

اللسان الأوّل: الروايات التي جاءت بلسان الأمر بالردّ إلى الأئمّة عليهم السلام من قبيل ما نقله ابن إدريس في سرائره نقلاً من كتاب مسائل الرجال لمحمد بن علي

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٣٦٦.

بن عيسى، حيث قال: حدّثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد وموسى بن محمد بن علي بن عيسى قال: «كَتَبتُ إلى الشّيخِ مُوسَى الكَاظم أعَزّهُ اللهُ وأيّدَهُ: أسألُهُ: عَنِ الصّلاةِ... إلى أن قال: وسَألتُهُ عَنِ العلمِ المَنقُولِ إلَينَا عَن آبائكِ وأجدَادِك قَد اختُلِفَ عَلَينَا فيهِ كيفَ نَعمَلُ بهِ عَلى اختلافهِ أو الرّدّ إلَيكَ فِيمَا اختُلِفَ فِيهِ؟ فَكَتَبَ عليه السلام **مَا عَلِمتُم أنّهُ قَولُنَا فَالزِمُوهُ، ومَا لَم تَعلَمُوهُ فَرُدّوهُ إلَينَا**»[1]. وغير ذلك من الروايات التي تشاركها في المضمون ذاته، وقد اخترنا منها هذه الرواية بالخصوص لورودها في مورد اختلاف الأحاديث وتعارضها وليست واردة في طبيعي الخبر كي يكون مفادها – على تقدير تماميتها – نفي حجّية خبر الواحد، فتعارض بأدلّة حجّيته خبر الثقة أو تخصّص بها.

تقريب الاستدلال بالرواية

هذه الرواية وإن لم تقيّد بحسب لسانها بما إذا كان الخبران المتعارضان كلاهما من ثقة، إلاّ أنه لا يبعد أن يستظهر كون السؤال فيها عن تحديد الموقف بسبب الاختلاف في مورد يفرغ فيه عن لزوم الأخذ بالخبر لولا الاختلاف، فتكون واردة في خصوص مورد التعارض بين دليلين معتبرين في أنفسهما.

مناقشة الاستدلال بالرواية

إن الاستدلال بهذه الرواية غير تامّ؛ لما يلي:

١. سقوطها سنداً، للجهل بحال صاحب كتاب مسائل الرجال الّذي ينقل عنه المحقّق ابن إدريس هذه الرواية.

٢. لو سلّمنا أنها تامّة سنداً، لكنها غير تامّة دلالة؛ لأنّها تكون مخصّصة بما تمّ من أدلّة الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، كما أنها معارضة مع أخبار التخيير لو تمّ شيء منها.

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ١٠٦ من أبواب صفات القاضي، ح٣٦.

اللسان الثاني: وهو ما ورد بلسان الأمر بالوقوف عند الشبهة وإرجاء الواقعة إلى حين لقاء الإمام عليه السلام. كما جاء في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة في أخبار الترجيح. حيث قال الإمام عليه السلام، بعد أن افترض السائل تساوي الخبرين المتعارضين في جميع المرجّحات: «**إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**».

تقريب الاستدلال بالرواية

إن الاستدلال بهذه المقبولة لا ينافي أخبار الترجيح؛ لأنّها دلّت على التوقّف بعد فقدان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، بل الشهرة والصفات أيضاً بناءً على استفادة الترجيح بهما من المقبولة.

خلاصة ما تقدّم

• **النقطة الأولى**: الذين ذهبوا إلى التخيير لتمامية روايات التخيير عندهم، وقع الخلاف بينهم في أن التخيير هل هو التخيير الأصولي أي التخيير في الحجّية أم التخيير الفقهي أي التخيير في المسألة الفقهية؟وحيث إنّ السيد الشهيد لا يقول بالتخيير، فلا موجب للبحث في كون التخيير أصولياً أم فقهياً.

• **النقطة الثانية**: هل التخيير – على فرض ثبوته– استمراري أم ابتدائي؟ في المسألة قولان:

القول الأوّل: التخيير استمراري، واستدلّ له باستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما.

• **القول الثاني**: التخيير ابتدائي.

• **النقطة الثالثة،** في علاج التعارض بين أخبار التخيير والأخبار العلاجية، حيث ذهب أصحاب هذا الوجه إلى حمل أخبار الترجيح على الاستحباب،

• ناقش السيد الشهيد هذا الوجه بأن روايات الترجيح هي أوامر إرشادية

ترشد إلى حجّية الخبر الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة.

• الصحيح في علاج المعارضة بين أخبار التخيير وأخبار الترجيح هو تقييد أخبار التخيير بحالة عدم وجود المعارض، لأنّ أخبار التخيير مطلقة لحالة وجود المرجّح وعدمه، فتقيّد أخبار التخيير بحالة فقد المرجّح.

• **النقطة الرابعة**: الأخبار العلاجية هل شاملة لموارد الجمع العرفي، أم أنها مختصّة بموارد عدم إمكان الجمع العرفي، التي يكون التعارض فيها مستقرّاً؟

• في المسألة قولان: القول الأوّل: شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي، ونوقش القول الأوّل بوجهين:

الوجه الأوّل: أن الأخبار العلاجية ظاهرة في تحيّر السائل؛ لمواجهته خبرين متعارضين، ومن الواضح أن الإنسان العرفي يستبعد أن يقع في التحيّر في الموارد التي يمكن فيها الجمع العرفي.

الوجه الثاني: إنّ أخبار العلاج يستفاد من بعضها ما يدلّ على عدم شمول أحكام العلاج الوارد فيها لموارد الجمع العرفي.

• **النقطة الخامسة**: هل الأخبار العلاجية شاملة لموارد التعارض المستقرّ غير المستوعب أم لا؟

• الجواب القدر المتيقّن منها هو الخبران المتعارضان بنحو التباين، أما موارد التعارض بنحو العموم من وجه فقد وقعت مورداً للبحث.

فهرس المصادر

١. أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي، الطبعة الثانية، سنة الطبع : ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفوي - قم.
٢. الاحتجاج، الطبرسي، تعليقات وملاحظات السيد محمد باقر الخرسان، طبع في مطابع النعمان، النجف الأشرف ١٩٦٦م.
٣. الاستبصار، الشيخ الطوسي ، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ.
٤. الاستصحاب، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، فرع قم المقدّسة، شعبان، ١٤١٧ هـ .
٥. اصطلاحات الأصول، آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني، الطبعة الخامسة، دفتر نشر الهادي قم.
٦. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
٧. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مركز الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.
٨. إفاضة العوائد، تعليق على درر الفوائد، آية الله العظمى السيد محمد رضا الگلپايگاني، الناشر: دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى.
٩. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، المتوفى ١١١١هـ مؤسسة الوفاء، بيروت،١٤٠٣هـ.
١٠. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمد باقر، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب - النجف الأشرف.

١١. بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، السيد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م.
١٢. بصائر الدرجات الكبرى، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، مؤسسة الأعلمي، طهران، مطبعة الأحمدي، طهران ، ١٤٠٤ هـ.
١٣. التعارض، السيد محمد كاظم اليزدي، تحقيق وتعليق الشيخ حلمي عبد الرؤوف، انتشارات مدين، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ، قم المقدّسة.
١٤. تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى، الشيخ محمد إسحاق فياض ، انتشارات محلاتي.
١٥. تعليقة السيد محمود الهاشمي على الحلقة الثالثة، دروس في علم الأصول السيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.
١٦. تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال ، الشيخ محمد باقر بن المولى محمد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني، الطبعة الحجرية .
١٧. تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي، المؤلف: تقرير بحث المجدّد الشيرازي للروزدري، المتوفى:١٢٩٠هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ذو الحجّة ١٤٠٩ هـ، المطبعة: مهر.
١٨. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف الميرزا علي التبريزي الغروي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم.
١٩. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ، حققه وعلق عليه سيدنا الحجة السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر دار الكتب الاسلامية، طهران.

٢٠. تهذيب الأصول، (تقريرات درس الامام الخميني) للشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٣٦٣هـ.
٢١. جامع أحاديث الشيعة الذي أُلّف تحت إشراف سيدنا ومولانا المحقق العلامة الإمام آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، المطبعة العلمية – قم ١٣٩٩ هـ.
٢٢. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.
٢٣. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني المتوفى ١١٨٦هـ، تحقيق محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٢٤. الحلقة الثانية، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، بيروت – لبنان.
٢٥. خاتمة المستدرك، الميرزا النوري،الوفاة ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٥ –.
٢٦. درر الأصول في أصول الفقه، الحاج الشيخ عبد الكريم بن المولى محمد جعفر اليزدي.
٢٧. درر الفوائد، العلّامة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.
٢٨. رجال الطوسي، شيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٥هـ.
٢٩. الرسائل الرجالية، محمد بن محمد ابراهيم الكلباسي، تحقيق: محمد حسين

الدرايتي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، المطبعة: سرور، دار الحديث.

٣٠. الرسائل، السيد روح الله الخميني، المتوفى ١٤١٢هـ مؤسسة اسماعيليان، قم ١٣٦٨ش.

٣١. الرعاية في علم الدراية، الشهيد الثاني، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة بهمن، قم، ١٤٠٨ هـ، الطبعة الثانية.

٣٢. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد السعيد زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني) (٩١١–٩٦٥) الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش، الطبعة الثانية – ١٣٩٨ش.

٣٣. الروضة البهية، الشهيد الثاني، تحقيق السيد الكلانتر، انتشارات داوري – ١٤١٠هـ.

٣٤. رياض العلماء وحياض الفضلاء، للميرزا عبد الله الأفندي الإصبهاني (المتوفى حوالي ١١٣٤هـ)، مطبعة الخيام، ١٤٠١ هـ.

٣٥. العدة في أصول الفقه، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم ١٤١٧هـ.

٣٦. عيون أخبار الرضا، لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ)، تصحيح السيد مهدي اللاجوردي الحسيني، انتشارات جهان، طهران.

٣٧. غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاصّ والعامّ، السيد هاشم البحراني، تحقيق العلامة السيد علي عاشور.

٣٨. فرائد الأصول، الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ – ١٢٨١ هـ)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم أنصاري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.

٣٩. الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني ، الطبعة الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية - ١٤٠٤ ق.
٤٠. فقه الصادق، آية الله العظمى السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثالثة، رجب ١٤١٢هـ.
٤١. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٤٢. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، المتوفى: ١٢٠٦هـ، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٥، مجمع الفكر الإسلامي.
٤٣. قوانين الأصول، المحقق القمي ، الطبعة الحجرية، المجلد الأول ١٣٧٨هـ، والمجلد الثاني ١٣٢٤هـ.
٤٤. الكافي، الشيخ الكليني ، دار الكتب الإسلامية طهران - ١٣٦٣ ش .
٤٥. كتاب الزكاة، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، العلامة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي الطبعة الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٣، المطبعة العلمية - قم.
٤٦. كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (المتوفى ٥٩٨ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٤٧. كتاب الصلاة، تقرير درس آية الله العظمى الميرزا محمد حسين النائيني، المقرر آية الله المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الاسلامي ، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٤٨. كتاب الصلاة، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية

آية الله العظمى السيد أبـو القاسـم الخـوئي، العلامـة حجـة الاسـلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي، الطبعة الأولى ، جمادى الآخـرة ١٤١٣، المطبعة العلمية – قم.

٤٩. كتاب الصوم ، الشيخ مرتضى الأنصاري ١٢٨١ هـ، لجنة تراث الشيخ الأنصاري، قم ١٤١٥هـ.

٥٠. كتاب الصوم مستند العروة الوثقى، محاضرات زعـيم الحـوزة العلميـة آية الله العظمى السيد أبو القاسـم الموسـوي الخـوئي، الـشيخ مرتـضى البروجردي سنة الطبع : ١٣٦٤.

٥١. كتاب الصوم، الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيـق: لجنـة التحقيق الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، المطبعة : باقري، قم .

٥٢. كتاب الطهارة، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريـراً لبحـث آيـة الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، العلامة الميرزا على الغـروي التبريزي: دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٥٣. كتاب الطهارة، العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني، مطبعة مهر، قم.

٥٤. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، مؤسـسة أنـصاريان، قـم المقدسـة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٥. لمحات الأصول، الإمام الخميني، تحقيق ونـشر مؤسـسة تنظـيم ونـشر آثار الإمام الخميني، بهار ١٣٧٩ش-١٤٢١هـ، الطبعة الاولى .

٥٦. مباني الاستنباط ، من محاضرات السيد أبي القاسـم الخـوئي، النجـف ، ١٣٧٧ هـ.

٥٧. مباني تكملة المنهاج، مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلميـة الـسيد أبـو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب – النجف الأشرف.

٥٨. مجمع البحرين ومطلع النيرين، لخير الدين الطريحي، المتوفى ١٠٨٥هـ مكتب نشر الثقافة الاسلامية ١٤٠٨هـ.

٥٩. محاضرات في أصول الفقه، السيد الخوئي، تقرير: الشيخ إسحاق الفيّاض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٦٠. مسالك الافهام، للشهيد الثاني زين الدين علي بن محمد أحمد العاملي المتوفى ٩٦٦هـ، مكتبة بصيرتي قم الطبعة الحجرية.

٦١. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧م.

٦٢. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، المتوفى ١٣٩٠ هـ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١ هـ.

٦٣. مستند العروة الوثقى، محاضرات آية الله العظمى الخوئي، الناشر: لطفي، سنة الطبع: ١٣٦٥هـ.

٦٤. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، المتوفى ١٤١٣ هـ. مطبعة العلمية، قم، ١٣١٧ هـ.

٦٥. مصباح الفقاهة، الشيخ محمد على التوحيدي، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الأولى المحقّقة.

٦٦. معالم العلماء، ابن شهر آشوب، الوفاة: ٥٨٨هـ، قم.

٦٧. المعتمد العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد رضا الخلخالي، المطبعة العلمية، قم.

٦٨. معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، نشر دار الزهراء

للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣ هـ

٦٩. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد، الطبعة الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٧٠. مقالات الأصول، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبى الموحدي، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٢٠هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة.

٧١. مناهج الوصول الى علم الأصول، السيد الامام الخميني قدس سره، مؤسسة تنظيم ونشر آثا الامام الخميني، قم ١٤١٤هـ.

٧٢. منتقى الأصول، السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٧٣. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الشيخ الجليل السعيد جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين الشهيد، المتوفى ١٠١١ هـ، صححه وعلّق عليه على أكبر الغفاري، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة.

٧٤. نهاية الأفكار، المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥هـ.

٧٥. نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، نشر انتشارات مهدوي، أصفهان.

٧٦. نهاية النهاية، المولى محمد كاظم الخراساني، الوفاة : ١٣٢٩هـ.

٧٧. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب

آثار المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

(١)

التفسير وعلوم القرآن

- **منطق فهم القرآن** (١ـ٣).

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **اللباب في تفسير الكتاب** (الجزء الأوّل: تفسير سورة الحمد).
- **أصول التفسير والتأويل**.
- **تأويل القرآن؛ النظرية والمعطيات**.
- **مفاتيح فهم القرآن**.

  بقلم: السيّد رضا الغرابي.
- **مناهج تفسير القرآن**.

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **الرمزية والمثل في النصّ القرآني**.

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **آية الكرسي تفسيراً وتأويلاً**.

  بقلم: السيّد رضا الغرابي.
- **صيانة القرآن من التحريف**.

(٢)

العقائد وعلم الكلام

- **التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (١ـ٢).**
بقلم: الأستاذ جواد علي كسّار.
- **معرفة الله (١ـ٢).**
بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **المعاد؛ رؤية قرآنية (١ـ٢).**
بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **دروس في التوحيد.**
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- **التوحيد عند الشيخ ابن تيميّة.**
بقلم: خليل العاملي.
- **علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين.**
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
- **الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه.**
بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **بحث حول الإمامة.**
حوار، بقلم: الأستاذ جواد علي كسّار.
- **الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.**

- **العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.**

بقلم: محمّد القاضي.

- **يوسف الصدّيق؛ رؤية قرآنية.**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي.

- **فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع.**

بقلم: الشيخ علي العبادي.

- **التفقّه في الدين.**

بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.

- **عصمة الأنبياء في القرآن.**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي.

- **الإعجاز بين النظرية والتطبيق.**

بقلم: الشيخ محمود الجياشي.

- **الولاية التكوينية؛ حقيقتها ومظاهرها.**

بقلم: الشيخ علي العبادي.

- **دروس في علم الإمام.**

بقلم: الشيخ علي العبادي.

- **معالم الإسلام الأموي.**

بقلم: الأستاذ علي المدن.

- **السلطة؛ وصناعة الوضع والتأويل.**

بقلم: الأستاذ علي المدن.

- **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق.**

بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

- **مفهوم الشفاعة في القرآن.**

بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

- **الاسم الأعظم، حقيقته ومظاهره.**
- **القضاء والقدر، وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني.**
- **في ظلال العقيدة والأخلاق.**
- **مدخل إلى الإمامة.**

(٣)

علم الفقه

- **كلّيات فقه المكاسب المحرّمة.**
  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.
- **بحوث في فقه عقد البيع.**
  بقلم: السيد زيد البطاط.
- **لا ضرر ولا ضرار،** تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الشهيد محمد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ.
- **معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **رسائل فقهية.**
  تقريراً لأبحاث المرجع الديني سماحة السيّد كمال الحيدري.
  بقلم: نخبة من الفضلاء.
- **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته) (١ـ٣).
- **موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).
  بقلم: الشيخ ميثاق العسر.
- **منكر الضروري؛ حقيقته شروطه حكمه** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).
  بقلم: الشيخ ميثاق العسر.

- **هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي).

  بقلم: ميثاق العسر.
- **مختارات من أحكام النساء.**
- **مناسك الحجّ.**

  إعداد وتنظيم: الشيخ أحمد الشيباني.
- **المنتخب في مناسك الحجّ والعمرة.**

(٤)

علم أصول الفقه

- **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.**
  بقلم: الشيخ محمود الجيّاشي.
- **الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه.**
  بقلم: الشيخ محمود الجيّاشي.
- **شرح الحلقة الثالثة** من كتاب دروس في علم الأصول، للشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره؛ **القسم الأوّل: الدليل الشرعي** (١ـ٥).
  بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي.
- **شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الثاني: الأصول العملية** (١ـ٦).
  بقلم: الشيخ علي العبادي.
- **الدروس** (شرح الحلقة الثانية للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره) (١ـ٤).
- **شرح الحلقة الأولى** من كتاب دروس في علم الأصول؛ للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره.
  بقلم: الشيخ سعد الغنامي.

(٥)

البحوث الفلسفية

- **شرح بداية الحكمة (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **دروس في الحكمة المتعالية (١ـ٢).**
- **الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ) (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
- **كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.**
  بقلم: الشيخ خليل رزق.
- **المُثُل الإلهيّة؛ بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون.**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **بحوث في علم النفس الفلسفي.**
  بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
- **العقل والعاقل والمعقول؛ شرح المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة.**
  بقلم: الشيخ ميثاق طالب.
- **شرح نهاية الحكمة؛ المرحلة الثانية عشرة، الإلهيّات بالمعنى الأخصّ (١ـ٢).**
  بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

(٦)

العرفان والأخلاق

- **العرفان الشيعي؛ رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة.**

  بقلم: الشيخ خليل رزق.

- **التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية.**
- **مراتب السير والسلوك إلى الله.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.

- **التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.**
- **التوبة؛ دراسة في شروطها وآثارها.**
- **الدعاء إشراقاته ومعطياته.**

  بقلم: الدكتور الشيخ طلال الحسن.

- **مقدّمة في علم الأخلاق.**

  بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

(٧)

المنطق ونظرية المعرفة

- **شرح كتاب المنطق؛ للعلّامة الشيخ محمّد رضا المظفّر (١ـ٥).**
  بقلم: الشيخ نجاح النويني.
- **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.**
- **أولويات منهجية في فهم المعارف الدينية.**
- **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.**
  ويشمل الرسائل التالية:
  - التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
  - نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
  - المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
  - منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
  - خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
- **الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة.**
  بقلم: الدكتور علي العليّ.

(٨)

تراجم وبحوث ثقافية

- **العلّامة الطباطبائي، لمحات من سيرته الذاتية ومنهجه العلمي.**
- **كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج (١ـ٢).**
  إعداد: الدكتور حميد مجيد هدّو.
- **مشروع المرجعية الدينية وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري.**
  بقلم: نخبة من الباحثين.